

كِتَابُ

الاقتصاد في الاعتقاد

﴿ تأليف ﴾

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين
شرف الأئمة فخر الانام

محمد ابي حامد الغزالي الطوسي

رضي الله عنه
آمين



﴿ الطبعة الاولى ﴾

اعني بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقي

طبع على نفقة احمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخانجي

طبع بالمطبعة الادبية بسوق الخضار القديم بمصر

كتاب

الاقتصاد في الاعتقاد

﴿ تأليف ﴾

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين
شرف الأئمة فخر الانام

محمد ابي حامد الغزالي الطوسي

رضي الله عنه

أمين

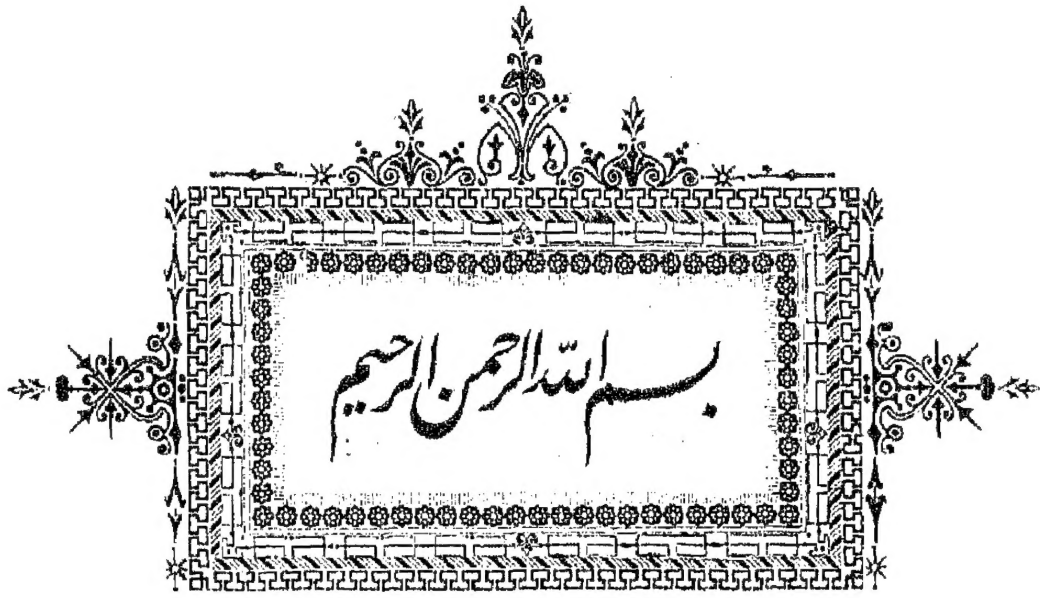


﴿ الطبعة الاولى ﴾

اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقي

طبع على نفقة احمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخالنجي

طبع بالمطبعة الايوبية بسوق الخضار القديم بمصر



الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصاة الحق واهل السنة . وخصهم من بين
سائر الفرق بزايا اللطف والمنة . وافاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن
حقائق الدين . وانطق السننهم بحجته التي تقع بها ضلّال المخذلين وصفى سرائرهم من
وساوس الشياطين . وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين . وعمر افئدتهم بانوار اليقين
حتى اهتدوا بها الى امرار ما انزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد
المرسلين . واطمعوا على طريق التوفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول * وتحققوا
ان لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا ان من ظن من الحشوية
وجوب الجود على التقليد . واتباع الظواهر * ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر
وان من تغافل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادوا به قواطع
الشرع ما اتوا به الا من خبث الضمائر . فبيل اولئك الى التفريط وميل هؤلاء الى
الافراط . وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد
ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكلا طرفي قصد الامور ذميم . واني
يستنب الرشاد ان يقنع بتقليد الاثر والخبر . وينكر مناهج البحث والنظر . اولا يعلم انه
لا مستند للشرع الا قول سيد البشر . صلى الله عليه وسلم . وبرهان العقل هو الذي
عرف به صدقه فيما اخبر وكيف يهتدي للصواب من افتنى محض العقل واقتصر . وما
استضاء بنور الشرع ولا استبصر . فليت شعري كيف يفرغ الى العقل من حيث يعتريه العي

والحصر او لا يعلم ان خطأ العقل فاصروا ان بحاله ضيق منحصراً . هيات قد خاب على القطع والبتات وتعاثر باذيال الضلالات . من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات . فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاء ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فخالق بان يكون طالب الاهتداء * المستغني اذا استغني باحدهما عن الآخر في غمار الاغبياء * فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن * مثاله المعرض لنور الشمس مغمضاً للاجفان . فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور * والملاحظ بالعين العور لاحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور . وسيتضح لكايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة * المقترح تحقيقها بقواطع الادلة * انه لم يستأثر بالتوفيق * للجمع بين الشرع والتحقيق * فربى سوى هذا الفريق . فاشكر الله تعالى على افتتاك لا آثارهم وانحرطك في سالك نظامهم وعيادهم . واختلاطك بفرقتهم فعمساك ان تحشر يوم القيامة في زميرتهم . نسأل الله تعالى ان يصفى اسرارنا عن كدورات الضلال . ويغفرها بنور الحقيقة وان يخرس السنتنا عن النطق بالباطل . وينطقها بالحق والحكمة انه الكريم الفاضل المنة * الواسع الرحمة

باب

ونفتح الكلام ببيان اسم الكتاب ونقسم المقدمات والفصول والابواب . اما اسم الكتاب فهو ❖ الاقتصاد في الاعتقاد ❖ . واما ترتيبه فهو مشتمل على اربع تمهيدات تجرى مجرى التوطئة والمقدمات * وعلى اربع افطاب تجري مجرى المقاصد والغايات

(التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين

(التمهيد الثاني) في بيان انه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين

(التمهيد الثالث) في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان

(التمهيد الرابع) في تفصيل مناهج الادلة التي اوردها في هذا الكتاب

واما الافطاب المقصودة فاربعة وجملة ما مقصوده على النظر في الله تعالى فانا اذا نظرنا

في العالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وسما وارض بل من حيث انه صنع الله

سبحانه . وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث انه انسان وشريف وعالم

وفاضل بل من حيث انه رسول الله وان نظرنا في اقواله لم ننظر من حيث انها اقوال

ومخاطبات وتفهمات بل من حيث انها تعريفات بواسطة من الله تعالى فلا نظر الا في

الله ولا مطلوب سوى الله وجميع اطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي افعاله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فهي اذن اربعة اقطاب

(القطب الاول) — النظر في ذات الله تعالى — فنبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وانه مرئي كما انه معلوم وانه واحد فهذه عشرة دعاوي نيينها في هذا القطب

(القطب الثاني) — في صفات الله تعالى — ونبين فيه انه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم وان له حياة وعلماً وفطرة وارادة وسمعاً وبصراً وكلاماً ونذكر احكام هذه الصفات ولوازمها وما يفرق فيها وما يجتمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يتجزأ ان يكون شيء من الصفات حادثاً

(القطب الثالث) — في افعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوي وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثه الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبح

(القطب الرابع) — في رسل الله — وما جاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه اربعة ابواب

(الباب الاول) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) فيما ورد على لسانه من امور الآخرة

(الباب الثالث) في الامامة وشروطها

(الباب الرابع) في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

﴿ التمهيد الاول ﴾

(في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين)

اعلم ان صرف الهمة الى ما ليس بهم — وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالهمة من العلوم او من الاعمال فنهوذا بالله من

علم لا ينفع واهم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الانبياء واخبروا الخلق بان الله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في افعالهم وافعالهم وعقائدهم وان من لم ينطق بالصدق اسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم يوزن بالعدل جوارحه فمضيه الى النار وعاقبته للبوار ثم لم يقتصر على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بامور غريبة وافعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدها او سمع احوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غاب على ظنه ذلك باول السماع قبل ان يعين النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البدعي او التجويز الضروري يزرع الطمانينة عن القلب ويحشوه بالاستشهاد والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت ات لا محالة وان ما بعد الموت منطو عن ابصار الخلق وان ما اخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالحزم ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع العجائب التي اظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم باقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرنا واحترز منه انفسك جهداً فاننا بمجرد السماع اذا رأينا ما اخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالفعل في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعاً فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده وما فاذن اهم المهمات ان نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادىء الراي وسابق النظر بامكانه اهو محال في نفسه على التحقيق اهو حق لا شك فيه فمن قوله ان لكم رباً كلّفكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولا اليكم لابين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا رباً ام لا . وان كان فهل يمكن ان يكون حياً متكاملاً حتى يامر وينهى ويكلف ويبعث الرسل وان كان متكاملاً فهل هو قادر على ان يعاقب ويثيب اذا عصيناه او اطعناه وان كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله انا الرسول اليكم فان اتضح لنا ذلك لزمننا لا محالة ان كنا عقلاء ان نأخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحقق هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعقل من ينظر لعاقبته ولا يفتر بما جلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسل كما فصلناه في الفهرست . وكل ذلك مهم لا يحبس عنه اعقل

فان قلت اني است منكراً هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكني لست ادري انه

ثمة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل او هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب
فهذا انما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الان فصول
بل لا سبيل بعد وفروع الانبعاث الى الانتهاء لطالب الخلاص فمثال الملتفت الى ذلك
مثال رجل لدغته حية او عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف
ليعرف ان الحية جاءته من جانب اليمين او من جانب اليسار وذلك من افعال الاغبياء
الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفصول مع تضييع المهمات والاصول

التمهيد الثاني

(في بيان الخوض في هذا العلم وان كان مهماً فهو في حق بعض الخلق ليس)
(مهم بل المهم لهم تركه)

اعلم ان الادلة التي نحررها في هذا العلم تجري تجري الادوية التي يعالج بها مرض
القاوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقاً ثاقب العقل رصين الراي كان ما يفسده
بدوائه اكثر مما يصلحه فليعلم المحصل المضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم ان الناس
اربع فرق

(الفرقة الاولى) — امننت بالله وصدقته رسوله واعتقدت الحق واخبرته واشتغلت
اما بعبادة واما بصناعة فهو لا ينبغي ان يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحداث
على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم
باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني
وهذا مما علم ضرورة من شجاري احواله في تركيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى
تصديقه يبحث و برهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادت بها الى الازعان
للحق والانقياد للصدق فهو لا مؤمنون حقاً فلا ينبغي ان تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا
تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحالها لم يؤمن ان تعاقب بافهامهم
مشكلة من المشكلات واستولى عليها ولا تمحي عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل
عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحنة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم
بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مرادهم ومصالحهم في احوالهم واعمالهم ومعاشهم فقط
(الفرقة الثانية) — طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجاني الغليظ
منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد المتهري على الباطل من مبتدا النشوء الى كبر

السن لا ينفخ معه الا السوط والسيف فاكثر الكفرة اسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرت تواريج الاخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من اهل الضلال ما لولا الى الانقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة - اصرار وعناد ولا تظن ان هذا الذي ذكرناه غرض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كراهة لا يخص الله بها الا الاحاد من اوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار الخفافيش فهو لا تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجمال وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله

فمن منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

(الفرقة الثالثة) — طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماء ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من انفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمانينتهم او قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهو لا يحب التلطف بهم في معالجتهم باعادة طمانينتهم واماطة شكوكهم بما امكن من الكلام المنقح المقبول عندهم ولو مجرد استبعاد وتقبيل او تلاوة آية او رواية حديث او نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل فاذا زال شكهم بذلك القدر فلا ينبغي ان يشافه بالادلة المحروقة على مراسم الجدل فان ذلك ربما يفتح عليه ابوابا آخر من الاشكالات فان كان ذكيا فطنا لم يقنعه الا كلام يسير على محك التحقيق فعند ذلك يجوز ان يشافه بالدلائل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) — طائفة من اهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة او بما يلبس فلوهم قبول التشكيك بالجليلة والفطرة فهو لا يحب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض الحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث النادي والاصرار واكثر الجهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جبال اهل الحق اظهروا الحق في معرض التحري والادلاء* ونظروا الى ضعفه والخصوم بعين التحقير ولا زراء فذارت من بواطنهم دواعي المماندة والمخالفة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور مصادمها حتى انتهوا التعصب طائفة الى ان اعتقدوا ان الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت

عنها طول العمر قديمةٌ ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب الاهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرًا في قلب مجنون فضلاً عما له قلب عاقل والمجادلة والمعادلة داء محض لا دواء له فلا يستجيز المنادين منه جهده وليترك الحقد والضغينة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وابستعن بالرفق واللطف في ارشاد من ضل من هذه الامة ولا يتحفظ من التكد الذي يحرك داعية الضلال وليتحقق ان معجزة داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهد اعانته في القيامة

التمهيد الثالث

(في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم ان التجري في هذا العلم والاشتغال بجماعه ليس من فروض الاعيان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الرب والشك في الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت ان اكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم فاعلم انه قد سبق ان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يبعد ان يثور مبتدع ويتصدى لاغواء اهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد من مقاوم شبهته بالكشف وبعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن امثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشغول بهذا العلم بقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق وبصفي قلوب اهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به اهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقيه نعم من انس من نفسه تعلم الفقه او الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستغنى في تعيين ما يشتغل به منهما او جبناعليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه اعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغنى احد في ايله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام باد بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل بالفقه اهم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والديما . فاما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاح والمرضي اقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن

الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه لحياته الباقية
وشتان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين . ويدللك
على ان الفقه اهم العلوم اشتغال الصحابة رضى الله عنهم بالبحث عنه في مشاوراتهم
ومفاوضاتهم ولا يغرنك ما يهول به من بعظم صناعة الكلام من انه الاصل والفقه فرع
له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الاصل هو الاعتقاد الصحيح
والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة
والطبيب ايضاً قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ثم وجود بدلك موقوف على صناعاتي
وحياتك منوطة بي فالحياة والصحة اولاً ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت
هذا الكلام من التورية وقد انبهنا عليه

التمهيد الرابع

(في بيان مناهج الادلة التي استعملناها في هذا الكتاب)

اعلم ان مناهج الادلة متشعبة وقد اوردنا بعضها في كتاب معك النظر (١) واشبعنا القول
فيها في كتاب معيار العلم ولكنها في هذا الكتاب نحتز عن الطرق المتغلقة والمسالك
الغامضة فصدأ للايضاح وميلاً الى الايجاز واجتناباً للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج
(المنهج الاول) — السبر والنقس وهو ان نحصر الامر في قسمين ثم يبطل احدهما
فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم اما حادث واما قديم ومحال ان يكون قديماً فيلزم منه
لا محالة ان يكون حادثاً انه حادث وهذا اللازم هو المطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه
من علمين آخرين احدهما قولنا : العالم اما قديم او حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم
والثاني قولنا ومحال ان يكون قديماً فان هذا علم آخر

والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن ان
يستفاد الا من علمين هما اصلان ولا كل اصلي بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه
مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افاد علماً ثالثاً وهو المطلوب
وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوباً اذا كان لم يكن لنا خصم
لانه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعاً بالاضافة الى الاصليين فانه مستفاد منهما . ومهما

(١) قد طبع حديثاً فليرجع اليه

أقر الخصم بالاصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى (المنهج الثاني) — ان ترتب اصلين علي وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو اصل والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو اصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب فتأمل . هل يتصور ان يقر الخصم بالاصلين ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً ان ذلك محال

(المنهج الثالث) — ان لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعي استحالة دعوى الخصم بان نبين انه مفض الى المحال وما يفضي الى المحال فهو محال لا محالة مثاله : قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة ان المنفضي اليه محال وهو مذهب الخصم فهنا اصلان (احدهما) قولنا ان كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له فان الحكم يلزم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بان يقول لا اسلم انه يلزم ذلك . (والثاني) قولنا ان هذا اللازم محال فانه ايضاً اصل يتصور فيه انكار بان يقول سلمت الاصل الاول ولكن لا اسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا نهاية له ولكن لو اقر بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة وهو الاقرار باستحالة مذهبه المنفضي الى هذا المحال . فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جليلة لا يتصور انكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب والمطلوب وازدواج الاصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الاصلين علم بوجه دلالة الدليل وفكره الذي هو عبارة عن احضارك الاصلين في الذهن وطلبك التفتن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الاصلين هو النظر فاذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان احدهما احضار الاصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً والاخر تشوقت الى التفتن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طالباً فلذلك قال من جرّد التفاته الى الوظيفة الاولى حيث اراد حدة النظر انه الفكر . وقال من جرّد التفاته الى الوظيفة الثانية في حد النظر انه طالب علم او غلبة ظن . وقال من التفت الى الامرين جميعاً انه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً او غلبة ظن فمكنا ينبغي ان نفهم الدليل والمطلوب ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودفع عنك ما سؤدت به اوراق كنيذرة من تطويات وترديد عبارات لا تشفي غليل طالب ولا تسكن نهمته من عطش وان يعرف فليدر هذه

السمكيات الوجيزة الا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تخص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس ههنا الا علوم ثلاثة علمان هما اعلان يرتبان ترتباً مخصوصاً وعلم ثالث يازم منهما وليس عليك فيه الا وظيفة ثان احدهما احضار العلمين في ذهنك والثانية التفتن لوجه العلم الثالث ومنها والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين او عن التشوف الذي هو طلب التفتن لوجه لزوم العلم الثالث . او عن الامرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت غرضي ان اعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عما ذا . فاعلم انك اذا سمعت واحداً يحد النظر بالفكر . وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو يطلب به . لم تستارب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة اوجه والجهب ممن لا يفتن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر

مسئلة خلافية ويستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري ان حظ المعنى المعقول من هذه الامور لاخلاف فيه وان الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه واذا انت امنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً ان اكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الالفاظ ولقد كان من حقه ان يقدر المعاني اولاً ثم ينظر في الالفاظ ثانياً ويعلم انها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق . ونسكل عن التحقيق

فان قلت اني لاستريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصلين اذا اقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من اين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن اين يقتضي هذه الاحوال المسئلة الواجبة التسليم فاعلم ان لما مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجهت ان لا يعد ستة

(الاول) - منها الحسيات اعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلاً كل حادث لله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لنا من سبب فقولنا في العالم حوادث اصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث اشخاص الحيوانات والنباتات والفيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تخيل انها منتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الا حادثاً ولم نعين ان ذلك الحادث جوهر او عرض

او انتقال او غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والنعوم في قلبه فلا يمكنه انكاره.

(الثاني) -- العقل المحض فانا اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله ان تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فاحد الاصلين قولنا ان مالا يسبق الحوادث فهو حادث

ويجب على الخصم الاقرار به لان مالا يسبق الحادث اما ان يكون مع الحادث او بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو بدیهي في العقل وان انكر ان ما هو مع الحادث او بعده ليس بحادث فهو ايضاً منكر للبدیهة

(الثالث التواتر) مثاله انا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لان كل من من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذا صادق

فان قيل انا لانسلم انه جاء بالمعجزة فنقول . قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمعجزة . فان سلم الخصم احد الاصلين وهو ان القرآن معجزة اما بالطوع او بالدليل واراد انكار الاصل الثاني وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا اسلم ان القرآن مما جاء به محمد صل الله عليه وسلم تسليماً لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين

(الرابع) -- ان يكون الاصل مثبتاً بقياس اخر يستند بدرجة واحدة او درجات كثيرة اما الى الحسيات او العقليات او المتواترات فان ما هو فرع الاصلين يمكن ان يجعل اصلاً في قياس اخر مثاله انا بعد ان نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا ان نجعل حدوث العالم اصلاً في نظم قياس مثلاً ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثاً بعد ان اثبتنا بالدليل حدوثه

(الخامس) -- السمعيات مثاله انا ندعي مثلاً ان المعاصي بشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذا بشيئة الله تعالى فاما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع واما قولنا كل كائن بشيئة الله تعالى فاذا انكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقراً بالشرع او كان قد اثبت عليه بالدليل فانا ثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ما شاء الله كان وما لم يشاء لم

بكن فيكون السمع مانعاً من الانكار

(السادس) -- ان يكون الاصل مأخوذاً من معتقدات الخلق ومساكناته فانه وان لم
يقم لنا عليه دليل او لم يكن حسيّاً ولا عقليّاً انتفعنا باتخاذ اياه اصلاً في قياسنا وانتفع
عليه الانكار الهادم لمذهبه وامثله هذا مما تكثّر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من
فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم انها متفاوتة في عموم
الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له
وكان الاصل معلوماً فالحس الذي فقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع
الاكمة فانه لا ينفع والاكمة اذا كان هو الناظر لم يمكنه ان يتخذ ذلك اصلاً وكذلك
المسموع في حق الاصم واما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم
يتواتر اليه ممن وصل اليه في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاردنا ان نبين له
بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً وعلى اله وصحبه تحدى بالقران
لم يقدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول
الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من اصحابه دون
العوام من المقلدين وكم من مذاهب له في احاد المسائل لم تتواتر عند اكثر الفقهاء
واما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الا مع من قدر معه ذلك القياس
واما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع الناظر مع من يعتقد ذلك المذهب
واما السمعيات فلا تنفع الا من يثبت السمع عنده فهذه مدارك علوم هذه الاصول
المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالنشغل
بالاقطاب التي هي مقاصد الكتاب

(القطب الاول) -- في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي

(الدعوى الاولى) -- وجوده تعالى نقديس برهانه انا نقول كل حادث فلهدوئه
سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سبباً ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني
بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها وشرح ذلك بالتفصيل انا لا اشك
في اصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود اما متجيزاً او غير متجيز وان كل متجيز ان لم يكن
فيه ائتلاف فنسميه جوهرًا فرداً وان ائتلف الى غيره سميناه جسمًا وان غير المتجيز
اما ان يستدعى وجوده جسمًا يقوم به ونسميه الاعراض او لا يستدعيه وهو الله سبحانه
وتعالى فاما ثبوت الاجسام واعراضها فاعلموا بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينازع في الاعراض

وان طال فيها صياحه واخذ ياتس منك دليلاً عليه فان شخيه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجوداً فكيف نشغل بالاجواب عنه والاصغاء اليه وان كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع اذ كان جسماً موجوداً من قبل ولم يكن المتنازع موجوداً فقد عرفت ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي ان العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فانرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين فلهل الخصم ينكرهما فنقول له في اي الاصلين تنازع . فان قال انما تنازع في قولك ان كل حادث فله سبب فمن اين عرفت هذا فنقول : ان هذا الاصل يجب الافرار به فانه اولي ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لانه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث سبباً فاننا نعني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل ان وجد كان محالاً او ممكناً وباطل ان يكون محالاً لان المحال لا يوجد قط وان كان ممكناً فلسنا نعني بالممكن الا ما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً لانه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكناً بل قد افنقر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح : والحاصل ان المعدوم المستقر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق امر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الدهن معنى لفظه كان العقل مضطراً الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصل وهو على التحقيق شرح لفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه

فان قيل لم تنكرون على من يتنازع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث فنقول ان هذا الاصل ليس باولي في العقل بل تثبته ببرهان منظوم من اصلين آخرين هو انا نقول اذ قلنا ان العالم حادث اردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم من ان كل جسم فهو حادث في اي الاصلين النزاع

فان قيل لم قيل ان كل جسم او متحيز فلا يخلو عن الحوادث : قلنا لانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما فلا نسلم الوجود

ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فإنه لا يصدر قط من مستترشد اذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الأعراض في ذاته من الآلام والاستقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ولا في حدوثها وكذلك اذا نظرنا الى اجسام العالم لم نسترب في تبدل الاحوال عليها وان تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقدا نقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلاً بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بان اجسام العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام واحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال ازلاً وابدأً والى العناصر الاربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حاملة اصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها ازلاً وابدأً وان الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وانها تمتازج امتزاجات حادثة فتتكون منهما الامادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ابدأً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة ابدأً وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يحلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب في هذا الاصل ولكننا لاقامة الرسم نقول

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما الحركة فحدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون فيكون السكون ايضاً قبله حادثاً لان القديم لا يعدم كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس متحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقياً ساكناً فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدنها غموضاً ولا يفيدنها وضوحاً

فان قيل فبم عرفتم انها حادثة فاعلمها كانت كامنة فظهرت قلنا لو كنّا نشغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لابطلنا القول بالكون والظهور في الاعراض رأساً ولكن ما لا يبطال مقصودنا فلا نشغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كون الحركة فيه او ظهورها وهما حادثان فقد ثبت انه لا يخلو عن الحوادث

فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فهم يعرف بطلان القول بالانتقال
 الاعراض قلنا قد ذكر في ابطال ذلك ادلة ضعيفة لا تطول الكتاب بنقلها ونقضها
 ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ان نبين ان تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم
 يزهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة
 الانتقال فيه وبيانه ان الانتقال عبارة اخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك
 يثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات
 الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فلتخيل ان
 اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه
 كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كوناً زائداً
 على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر
 والحيز واصار يقوم بالعرض عرض ثم يفترق قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد
 على القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل ويؤدي الى ان لا يوجد عرض واحد ما لم توجد
 اعراض لا نهاية لها فلنبحث عن السبب الذي لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل
 وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائداً على ذات المخصص ودون
 الآخر فانه يتبين الغلط في توهم الانتقال والسر فيه ان المحل وان كان لازماً للعرض كما
 ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين الازمين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس
 بذاتي للشيء واعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود
 الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتياً للجوهر فانا علم الجسم
 والجوهر اولاً ثم ننظر بعد ذلك في الحيز اهو امر ثابت ام هو امر موهوم وتتوصل الى تحقيق
 ذلك بدليل ونذكر الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين
 مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس
 كذلك طول زيد مثلاً لانه عرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد بل نعقل زيداً
 الطويل فطول زيد يعلم تابعا لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد
 فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاخصا به زيد ذاتي له اي هو
 لذاته لا اعني زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال
 بمحل الاختصاص فتبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته اعني ذات
 العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما

يبطل ذاته ورجع الكلام الى ان الانتقال يبطل الاختصاص بالمثل فان كان الاختصاص زائداً على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائداً بطلت بطلانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر الي ان اختصاص العرض بجهله لم يكن زائداً على ذات العرض كاختصاص الجوهر بجهزه وذلك لما ذكرناه من ان الجوهر عقل وحده وعقل الحيز به لا الجوهر عقل الحيز واما العرض فانه عقل بالجوهراً بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المهيمن وليس له ذات سواء فاذا قدرنا مفارقتها لذلك الجوهر المهيمن فقد قدرنا عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول لنفهم المقصود فانه وان لم يكن عرضاً ولكنه عبارة عن كثرة الاجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب لفرضنا الى الفهم فاذا فهم فانتقل البينات الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وان لم يكن لا ثباتاً بهذا الابهاز ولكن افقر اليه لان ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف فقد فرغنا من اثبات احد الاصلين وهو ان العالم لا يخلو عن الحوادث فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وما حادثان وليساً بمنتهقلين مع ان الاطناب ليس في مقابلة ختم معتقد إذ اجمع الفلاسفة على ان اجسام العالم لا تخلو عن الحوادث وهم المتكبرون لحدوث العالم . فان قيل فقد بقي الاصل الثاني وهو قولكم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه . قلنا لان العالم لو كان قديماً مع انه لا يخلو عن الحوادث اثبتت حوادث لا اول لها وللازم ان تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما يفضي الى المحال فهو محال ونحن نبين يلزم عليه ثلاثة محالات

الاول ان ذلك لو ثبت امكن قد انقضي مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضي ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تنهى فيلزم ان يقال قد تنهى مالا يتناهي ومن المحال البين ان يتناهي مالا يتناهي وان ينهي وينقصي مالا يتناهي الثاني ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع وتر معاً وهذه الاربعة محال فالنقصي اليها محال اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر او شفع وتر فان الشفع هو الذي ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلاً والوتر هو احد الذي لا ينقسم الى متساويين كالثلاثة وكل عدد مركب من احاد اما ان ينقسم بمتساويين او لا ينقسم بمتساويين واما ان يتصف بالانقسام وعدم الانقسام او يتفكك عنهما جميعاً فهو محال وباطل ان يكون شفعاً لان الشفع انما لا يكون وتر ولا يوزع واحد

فاذا انضاف اليه واحد صار وترا فكيف اعوز الذي لا يتناهي واحد ومحال ان يكون وترا لان الوتر بصير شفعاً بواحد فيبقى وترا لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف اعوز الذي لا يتناهي واحد

الثالث انه يلزم عليه ان يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهي ثم ان احدهما اقل من الآخر ومحال ان يكون مالا يتناهي اقل مما لا يتناهي لان الاقل هو الذي يعوزه شيء لواضيف اليه اصار متساوياً ومالا يتناهي كيف يعوزه شيء وبيانه ان زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي اقل من دورات الشمس اذ يعلم ضرورة ان ثلث عشر الشيء اقل من الشيء والقمر يدور في السنة اثني عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلاً نصف سدس دورات القمر وكل واحد لانهاية له وبعضه اقل من بعض فذلك من المحال البين . فان قيل مقدورات الباري تعالى عنكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات اكثر من المقددورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموجود المستمر الوجود . وليس شيء من ذلك مقدورا . قلنا نحن اذا قلنا لانهاية لمقدوراتها لم نرد به ما نريد بقولنا لانهاية لمعلوماته بل نريد به ان لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة يتأتى بها الابدان وهذا الثاني لا ينعدم فقط وليس تحت قولنا هذا الثاني لا ينعدم اثبات اشياء فضلا من ان توصف بانها متناهية او غير متناهية وانما يقع هذا القاطع بان ينظر في المعاني من الانعاط فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن ان المراد بهما واحد هيهات لامتناسبة بينهما النية ثم تحت قولنا المعلومات لانهاية لها ايضا سر يخالف السابق منه الى الفهم اذ السابق منه الى الفهم اثبات اشياء تسمى معلومات لانهاية لها وهو محال بل الاشياء هي الموجودات وهي متناهية ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلاً

وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معني نفي النهاية عن المكدورات فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغني عنه في دفع الالتزام فثبت بان صحة هذا الاصل بالمنهج الثالث من مناهج الادلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا الا موجود السبب فاما كونه حادثاً او قديماً وسبقاً له فلم يظهر بعد فالتفتل به

(الدعوى الثانية) - ندعي ان السبب الذي اثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثاً لافتقر الى سبب آخر وكذلك السبب الاخر ويتسلسل اما الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعني بقولنا قديم الا ان وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفي عدم سابق

فلا تظن ان القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك ان نقول ذلك المعنى ايضاً قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل القول الى غير نهاية
(الدعوى الثانية) - ندعي ان صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باق لا يزال لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه

وانما قلنا ذلك لانه لو العدم لافتقر عدمه الى سبب فانه طارٍ بعد استمرار الوجود في القدم

وقد ذكرنا ان كل طارٍ فلا بد له من سبب من حيث انه طارٍ لا من حيث انه موجود

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم فكذلك يفقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود

وذلك المرجح اما فاعل بعدم القدرة او ضد او انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال ان محال على القدرة اذ لوجود شيء ثابت يجوز ان يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشيء فيستحيل ان يكون فعلاً واقعاً باثر القدرة فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل نعم كان محالاً لان النفي ليس بشيء

وان قال المعتزلي ان المعدم شيء وذات فليس ذلك الذات من اثر القدرة فلا يتصف ان يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها ازالة وانما فعله نفي وجود الذات ونفي وجود الذات ليس شيئاً فاذا ما فعل شيئاً

واذا صدق قولنا ما فعل شيئاً صدق قولنا انه لم يستعمل القدرة في اثر البتة فبقي كما كان ولم يفعل شيئاً

و باطل ان يقال انه بعدمه ضده لان الضد ان فرض حادثاً اندفع وجوده بتضاده

القديم وكان ذلك اولى من ان ينقطع به وجود القديم
ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعد له وقد اقدمه
الان و باطل ان يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثاً استحالة
ان يكون وجود القديم مشروطاً بحادث وان كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط
كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه

فان قيل فيما اذا تنفي عنكم الجواهر والاعراض قلنا اما الاعراض فبانفسها ونعني
بقولنا بانفسها ان ذواتها لا يتصور لها بقاء

و يفهم المذهب فيه بان يفرض في الحركة فان الاكوان المتعاقبة في اعيان متواصلة
لا توصف بانها حركات الا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام
فانها ان فرض بقاؤها كانت سكوناً لا حركة ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها
العدم عقيب الوجود . وهذا يفهم في الحركة بغير برهان

واما الالوان وسائر الاعراض فانما نفهم بما ذكرناه من انه لو بقي لاستحالة عدمه
بالقدرة و بالاضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى

فانا بينا قدمه اولاً واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة
فناؤه عقيبه كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تنفي عقيب الوجود واما
الجواهر فلانعدامها بان لا تتخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها
(الدعوى الرابعة) — ندعى ان صانع العالم ليس بجوهر متحيز لانه قد ثبت قدمه
ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه او السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث كما سبق

فان قيل بم نكفون على من يسميه جوهرًا ولا يعنده متحيزاً . قلنا العقل عندنا لا
يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما يمنع عنه اما لحق اللغة واما لحق الشرع . اما
حق اللغة فذلك اذا ادعى انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واصله له انه
اسمه على الحقيقة اي واضح اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم انه استعارة نظراً
الى المعنى الذي به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم
يصالح قيل له اخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد في
الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول

واما حق الشرع وجواز ذلك ونحوه فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء اذ لا

فرق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معني فاسد وبين البحث عن جواز الافعال وفيه رأيان

احدهما ان يقال لا يطلق اسم في حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم . واما ان يقال لا يحرم الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهى فينظر فان كان يوم خطاه فيجب الاحتراز منه لان ايها الخطاه في صفات الله تعالى حرام . وان لم يوم خطاه يحكم بغيره فكل الطريقين محتمل ثم الالهام يختلف بالالفاظ وعادات الاستعمال قرب لفظ يوم عند قوم ولا يوم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بجسم لان كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين واذا استحال ان يكون جوهرًا استحال ان يكون جسمًا ونحن لا نهي بالجسم الا هذا

فان سماه جسمًا ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه يحق اللغة او يحق الشرع لا يحق العقل فان العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولانه لو كان جسمًا لكان مقدرًا بمقدار مخصوص ويجوز ان يكون اصغر منه او اكبر ولا يرجع احد الجائزين عن الآخر الا بخصوص ورجع كما سبق فيفتقر الى تخصيص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعًا لا صانعًا ومخلوقًا لا خالقًا

(الدعوى السادسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتًا نقوم به وذلك الذات جسم او جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضًا حادثًا لا محالة اذ يبطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضًا وان فهم من العرض ما هو صفة شيء من غير ان يكون ذلك الشيء متحيزًا فنحن لا ننكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات اولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عنينا به ان الصنع مضاف الى الذات التي نقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا التجار ليس بعرض ولا صفة عنينا به ان صفة التجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعًا فكذا القول في صانع العالم وان اراد المنازع بالعرض امرًا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه للغة او الشرع لا للعقل

الدعوى السابعة) ندعى انه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجواهر به ولكن الحيز انما يصير جهة اذا اضيف الى شيء آخر متحيز

فالجهات ست فوق واسفل وفدام وخلف ويمين وشمال . فمعنى كون الشيء فوقنا هو انه في حيز يلي جانب الرأس . ومعنى كونه تحته انه في حيز يلي جانب الرجل . وكذا سائر الجهات فكل ما قيل فيه انه في جهة فقد قيل انه في حيز مع زيادة اضافة

وقولنا الشيء في حيز يعقل بوجهين احدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من ان يوجد بحيث هو وهذا هو الجواهر والاخر ان يكون حالا في الجواهر فانه قد يقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية للجواهر فليس كون العرض في جهة ككون الجواهر بل الجهة للجواهر اولى وللعرض بطريق التبعية للجواهر فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة فان اراد الخصم احدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرًا او عرضًا وان اراد امرًا غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا العقل فان . قال الخصم انما اريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم نذكره . ونقول له اما لفظك فانما نشكره من حيث انه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجواهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى واما مرادك منه فاست انكره فان ما لا افهمه كيف انكره وعساك تريد به علمه وقدرته وانا لا انكره كونه بجهة على معنى انه عالم وقادر فانك اذا فحيت هذا الباب وهو ان تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا انكره ما لم تعرب عن مرادك بما افهمه من امر يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال ويدل ايضا على بطلان القول بالجهة لان ذلك بطرق الجواز اليه ويحوجه الى تخصيص يخصه باحد وجوه الجواز وذلك من وجهين احدهما ان الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة فاخصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى تخصيص يخصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على ذاته وما يتطرق الجواز اليه استحالة قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات . فان قيل اختصاص بجهة فوق لانه اشرف الجهات قلنا اي انما صارت الجهة جهة فوق بخلافه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه ففيل خلق

العالم لم يكن فوق ولا تحت اصلاً اذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن اذ ذاك حيوان قسمي الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت والوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محازياً لجسم العالم وكل محاز فاما اصغر منه واما اكبر واما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل ان يفرض اصغر منه او اكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص

فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدرًا قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو ايضاً مقدر بالتبعية فاننا نعلم انه لا توجد عشرة اعراض الا في عشرة جواهر ولا يتصور ان يكون في عشرين تقدير الاعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية فان قيل فان لم يكن مخصوصاً بجهة فوق فما بال الوجوه والا يدي ترفع الى السماء في الادعية شراً وطبعاً وما بالله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التي قصد اعتافها فاراد ان يستيقن ايمانها اين الله ف اشارت الى السماء فقال انها مؤمنة فالجواب عن الاول ان هذا يضاهي قول القائل ان لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحججه ونزوره وما بالنا نستقبله في الصلاة وان لم يكن في الارض فما بالنا ننذل بوضع وجوهنا على الارض في السجود وهذا هذيان بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة فان ذلك لا محالة اقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على استقبالها فكذلك السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزله عن الحاول في البيت والسماء ثم في الاشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لامثاله

وهو ان نجاة العبد وفوزه في الآخرة بان يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم عمل القلب وآتاه العقل والجوارح انما استعملت لتطهير القلب وتزكياته فان القلب خلق خلقه بتأثر بالمواظبة على اعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة باعتقادات القلوب . ولما كان المقصود ان يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بان يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعالوه وكان من اعظم الادلة على خسسته الموجبة لتواضعه انه مخلوق من تراب كلف ان يضع على التراب الذي هو اذل

الاشياء ووجهه الذي هو اعز الاعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في تماسها لارض
فيكون البدن متواضعا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب
الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة
وخسة المنزلة عند الالنفات الى ما خلق منه

فكذلك التعظيم لله تعالى وضعية على القاب فيها نجاحه وذلك ايضا ينبغي ان تشترك
فيه الجوارح وبالقدر الذي يمكنه ان تحمل الجوارح . وتعظيم القلب بالاشارة الى علو
الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذي هو اعلى
الجهات وارفعها في الاعتقادات فان غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات حتى ان من
الاعتقاد المفهوم المحاورات ان نفصح الانسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول امره
في السماء السابعة وهو انما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير يرايه
الى السماء في تعظيم من يريد تعظيم امره اي امره في السماء اي في العلو وتكون السماء
عبارة عن العلو فانظر كيف لطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقتهم الى تعظيم
الله (وكيف) جعل من قلات بصيرته ولم ياتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام
وغفل عن اسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان الاصل ما اشار
اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الاولى لتعظيم القلب وان تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا
باعتقاد علو المكان وان الجوارح في ذلك خدم واتباع يخدمون القلب على الموافقة في
التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات (فهذا هو السر)
في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء امر آخر وهو ان
الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان ارزاقه
الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء
رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق
المطلوب فطالب الارزاق من الملوك اذا اخبروا بتفرقة الارزاق على باب الخزانة مالت
وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا ان الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه
ارباب الدين الى جهة السماء طبعاً وشرعاً

فاما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم في السماء فيكون ذلك احد اسباب اشارتهم
تعالى رب الارباب عما اعتقد الزائغون علواً كبيراً
واما حكمه صلوات الله عليه بالايمان للجارية لما اشارت اليه السماء فقد انكشف به

ايضاً اذ ظهر ان لا سبيل للاخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العالم فقد كانت خرساء كما حكي . وقد كان يظن بها انها من عبادة الاوثان ومن يعتقد اله في بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرفت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقدوه اولئك

فان قيل فنفي الجهة يؤدي الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه وذلك محال

فلنا مسلم ان كل موجود يقبل الاتصال بوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فاما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلو عن طرفي النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالم ولا جاهلاً فان احد المتضادين لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما واما الجاد الذي لا يقبل واحداً منها لانه فقد شرطها وهو الحياة فخلوه عنهما ليس محال . فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالتحيز فاذا فقد هذا لم يستحيل الخلق عن متضادته فرجع النظر اذا الى ان موجودا ليس بمتحيز ولا هو في متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا

فان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بانه مما بان ان كل متحيز حادث وان كل حادث يفقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزمت بالضرورة من هاتين المقدماتين ثبوت موجود ليس بمتحيز اما الاصلان فقد اثبتناهما واما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جعلها مع الاقرار بالاصلين

فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما الذي اردت بقولك غير مفهوم فان اردت به انه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت فانه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر فالمتفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد انس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الا على وفق مرآة ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافق

وان اراد الخصم انه ليس بمعقول اي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان بالتصديق به بموجب

الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فنحنكم بان الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كاف الوهم ان يتحقق ذاتا للصوت لقدر له لوفاً ومقداراً ونصوره كذلك

وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والفسق والغضب والفرح والحزن والعجب فمن يدرك بالضرورة هذه الاحوال من نفسه ويسوم خياله ان يتحقق ذات هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطأ ثم يتكر بهد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسئلة . وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن اراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشروع في الزادات الخارجة عن المهات مع التساهل في مضائق الاشكالات فرأيت نقل الاطناب من مكان الموضوع الى مواقع الفموض اهم واولى

(الدعوى الثامنة) ندعي ان الله تعالى منزّه عن ان يوصف بالا-تقرار على العرش فان كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه اما ان يكون اكبر منه او اصغر او مساوياً وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وانه لو جاز ان يماسه جسم من هذه الجهة لجاز ان يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى اقران هذه الدعوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وما معنى قوله عليه السلام ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا . قلنا الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجاً في هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه وهو انا نقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللائق بهوام الخلق ان لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم انه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . واذا سألوا عن معاني هذه الايات زجروا عنها وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال

ويجاب بما اجاب به مالك ابن انس رضى الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايان به واجب وهذا لان عقول العوام لا تنسج لقبول المعقولات ولا احاطتهم باللغات ولا تنسج

لفهم توسيعات العرب في الاستعارات

واما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه وليست اقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره فاما معاني القرآن فلم يكلف الايمان فيهم جميعها اصلا ولكن اسنا نرتضى قول من يقول ان ذلك من المتشابهات بحروف اوائل السور فان حروف اوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف ومن كلمات لم يصطلح عليها فواجب ان يكون معناه مجهولا الا ان يعرف ما اردته فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا فلفظ مفهوم ذكره لتفهم وعلم انه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له او المعنى الذي يستعار فكيف يقال انه متشابه بل هو تخيل معنى خطأ عند الجاهل ومفهم معنى صحيحا عند العالم وهو كقوله تعالى ﴿ وهو معكم ايضا كنتم ﴾ فانه يخيل عند الجاهل اجتماعا متناقضا لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالاحاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فانه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الانامل والاذفار ثابتين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقلب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العسارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب المستعار منه وكقوله تعالى (١) (من تقرَّب اليَّ شبرا تقربت اليه ذراعا ومن اتاني بمشي آتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة

وعند العاقل يدل على المعنى المطاوب من قريب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتي ونعمتي اشد انصباغا الى عبادي من طاعتهم اليّ وهو كما قال (٢) (لقد طال شوق الابرار الى لقائي وانا الى لقائهم لاشد شوقا) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع الم والحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فعبّر به عن المسبب وكما عبّر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسببهما في

العادة وكذا لما قال في الحجر الاسود انه يمين الله في الارض بطن الجاهل انه اراد به اليمين
المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة اصابع ثم انه ان فتح بصيرته
علم انه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا اسود فيدرك بادني
مسكة انه استعير للمصافحة فانه يؤمر باستلام الحجر وثقييله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك
فاستعير اللفظ لذلك والكمال العقل البصير لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها
على البدئية فلان يرجع الى معنى الاستواء والنزول اما الاستواء فهو نسبته للعرش لا لخاله
ولا يمكن ان يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوماً او مراداً او مقدوراً عليه او
محولاً مثل محل العرض او مكاناً مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلاً
وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فان كان في جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة
سواها نسبة لا يخيّلها العقل ولا ينبوا عنها اللفظ فليعلم انها المراد اما كونه مكاناً او
محولاً كما كان للجوهر والعرض اذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يخيّل كما سبق واما كونه
معلوماً ومراداً فالعقل لا يخيّل ولكن اللفظ لا يصلح له واما كونه مقدوراً عليه وواقعاً
في قبضة القدرة ومستقراً له مع انه اعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لان يتمدح
به وببزه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يخيّل العقل ويصلح له اللفظ
فاخلق بان يكون هو المراد قطعاً اما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب
وانما ينبو عن فهم مثل هذا افهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعد
المتفتنين اليها التفات العرب الى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا اوائلها فمن المستحسن
في اللغة ان يقال استوى الامير على عاقلته حتى قال الشاعر

* قد استوى بشير على العراق * من غير سيف ودم مهراق *

ولذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش
استوى) ما فهم من قوله تعالى ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾ واما قوله صلى
الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء الدنيا فلانما ويل فيه مجال من وجهين

احدهما في اضافة النزول اليه وانه مجاز وبالْحَقِيقَةُ هو مضاف الى ملك من
الملائكة كما قال تعالى (واسئل القرية) والمسئول بالحقيقة اهل القرية وهذا ايضاً من
التداول في الالسنه اعني اضافة احوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك على باب
البلد ويراد عسكره فان المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلاً خرجت لزيارته
فيقول لا لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل الملك والآن

نقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلي واضح
والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتلفظ والتواضع في حق الخلق كما يستعمل
الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء اي تكبر ويقال ارفع الى اعلى
عليين اي تعظم وان علا امره يقال امره في السماء السابعة وفي معارضة اذا سقطت
رتبته يقال قد هوى به الى اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف له تطامن الى الارض
ونزل الى ادنى الدرجات فاذا فهم هذا وعلم ان النزول عن الرتبة بتركها او سقوطها وفي
النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذي يقتضيه علو الرتبة وكال الاستغناء
فانظر الى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها ما الذي يجوز به العقل
اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في
تخفيفه واما سقوط الرتبة فهو محال لانه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه
واما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن
فيمتحن التنزيل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾ استشعر
الصحابه رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء
مع ذلك الجلال فاخبروا ان الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعروشانه متلطف
بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم اذ ادعوه وكانت استجابة الدعوة نزولاً
بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فبعد عن ذلك
بالنزول تشجيعاً للقلوب العباد على المباشطة بالادعية بل على الركوع والسجود فان من
يستشعر بقدر طاقة مبادي جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد
كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه اخس من تحريك العبد اصبعاً من اصابعه على
فصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به التوبيخ
بل من عادة الملوك زجر الارزال عن الخدمة والسجود بين ايديهم والتقبيل لعتبة دورهم
استحقاقاً لهم عن الاستخدام وتعاضلاً عن استخدام غير الامراء والاكابر كما تجرت به
عادة بعض الخلفاء فلو لا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لانتفى
ذلك الجلال ان يهت القلوب عن الفكر ويخرس الاسنة عن الذكر ويحصد الجوارح
عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له علي القطع ان عبارة
النزول مطابقة للجلال ومطابقة في موضوعها لا على ما فهمه الجهال فان قيل فلما خصص
السماء الدنيا قلنا هو عبارة عن الدرجة الاخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط

الى الثرى وارفع الى الثريا على تقدير ان الثريا اعلى الكواكب والثرى اسفل المواضع
فان قيل فلم خصص بالليالي فقال ينزل كل ليلة بهذا لان الخلوات مظنة الدعوات
والليالي اعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينحوي عن القلوب ذكرهم ويصغوا لذكر الله
تعالى قلب الداعي فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب
عند نزاحم الاشتغال

(الدعوة التاسعة) ندعي ان الله سبحانه وتعالى مرئي خلافاً لما عداونا اوردناه
المسئلة في القطب الموسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لاسريين احدهما ان نفى
الرؤية عما يلزم على نفى الجلية فاردنا ان نبين كيف يجمع بين نفى الجهة واثبات الرؤية
والثاني انه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الا لذاته
فانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب ان يكون مرئياً
كما انه واجب ان يكون معلوماً ولست اعني به انه واجب ان يكون معلوماً مرئياً بالفعل
بل بالقوة اي هو من حيث ذاته مستعد لان تعلق الرؤية به وانه لا مانع ولا تعيل
في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلا امر آخر خارج عن ذاته كما نقول الماء الذي في
النهر مرئي واظهر الذي في الدن مسكر وليس كذلك لانه يسكر ويروي عند الشرب
ولكن معناه ان ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فالتنظر في طرفين
احدهما في الجواز العقلي والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الي دركه الا بالشرع
ومما دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضاً لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين
واقعين عقليين على جوازه

الاول هو انا نقول ان الباري سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة وانما يخالف
سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً او موصوفاً بما يدل على الحدوث او موصوفاً
بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرها فكل ما يصح لموجود فهو يصح في
حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم
به فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى مناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث
سوى بينه وبين الاجسام والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع
علم لا يوجب تعلقه بالرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم به على كل موجود
فان قيل فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً او جوهر او محال
ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرأى وهذا اللازم محال فالنقض الى الرؤية محال

قلنا احد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن
الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع

فنقول لم قلتم انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرأي اعلمتم ذلك بضرورة ام بنظر
ولا سبيل الى دعوى الضرورة واما النظر فلا بد في بيانه ومنتهاهم انهم لم يروا الى الان
شيئاً الا وكان بجهة من الرأي مخصوصة فيقال وما لم يُر فلا يحكم باسمحاله ولو جاز
هذا جاز للجسم ان يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فاننا لم نر الى الان فاعلاً الا
جسماً او يقول ان كان فاعلاً وموجوداً فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل
واما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجود الا وهو كذلك فلا فضل
بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي ان لا يعلم غيره
الا على وثقه وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول لو كان موجوداً لكان يختص
بجزء ويتبع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشاء هذا احالة موجودات اختلاف
الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في امور عامة وذلك بحكم لا اصل له على
ان هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بان الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من
نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به اكثر
المعتزلة ولا يخرج عنه ان اعترف به ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان
نفسه في المرآة ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى
صورة محاكية لصورته منطبعة في المرآة انطباع النفس في الحلائط

فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر
ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك
فالبعيدة عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعة في المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك
شعيرة فان كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة الا جدار
او هوا او شخص اخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن يمين المرآة ويسارها وفوقها
وتحتها وجهات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فانه يطلب هذه
الصورة من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في
الاجسام المحيطة بالمرآة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذا بالضرورة وقد نطلب المقابلة
والجهة ولا ينبغي ان تستغفر هذا اللازم فانه لا يخرج للمعتزلة عند ونحن نعلم بالضرورة
ان الانسان لو لم يهصر نفسه قط ولا عرف المرآة وقيل له ان يمكن ان تبصر نفسك في

مرآة لحكم بانه محال وقال لا يحلوا ما ان ارى نفسي وانا في المرآة فهو محال او ارى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال او في جرم وراء المرآة وهو محال او المرآة في نفسها صورة وللاجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال ان يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رأت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف ارى نفسي ولا بد بين المقابلة بين الراي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل وبطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسي فلا اراها والا فسائر اقسام كلامه صحيحة فبهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يالفوه ولم تأنس به حواسهم

المسلك الثاني وهو الكشف البالغ ان نقول انما انكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما يريد به الرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن انا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الراي عند النظر الى الاجسام والالوان وهيئات فنحن نعارف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغي ان نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان نفى من معانيه معنى لم يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى وامكن ان يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة اثبتناه في حق الله سبحانه وفوضنا بانه مرئي حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالجاز اطلاقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المراتبات فلننظر الى حقيقة معناه ومحلّه والى متعلقه ولنتأمل ان الركن من جملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو

فنقول اما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي تدركها بالعين من المرئي لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلاً لكننا نقول قد راينا الشيء وابصرناه وصدق كلامنا فان العين محل واللة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم

ولنا ان نقول علمنا بقلوبنا او بدماعنا ان ادركنا الشيء بالقلب او بالدماع ان ادركنا الشيء بالدماع وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجبهة او بالعين واما المتعلق بعينه فليس ركناً في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لمتعلقها بالسواد لا كان المتعلق بالبياض رؤية ولو كان لمتعلقها

باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ولو كان لتمامها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة ان يكون لها متعلق موجود اي موجود كان واي ذات كان فاذا الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير النفات الى محله ومنعاقه فلنبحث عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لما الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخيل فانا نرى الصديق مثلاً ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصور ولكننا لو فتحنا البصر ادركنا نفرقة ولا نرجع تلك النفرة الى ادراك صورة اخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للتخيلة من غير فرق وليس بينهما افتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال حالة التخيل وكالكشف لما فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً اوضح واتم واكمل من الصورة الجارية في الخيال والحادثة في البصر بعينها تطابق بمان الصورة الحادثة في الخيال فاذا التخيل نوع ادراك على تبة ووراءه رتبة اخرى هي اتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فترسمي هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وابصاراً وكذا من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل مالا صورة له اي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه امور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بهما نوع ادراك فلننظر هل يحيل العقل ان يكون هذا الادراك مزيد استكمال نسبتته اليه نسبة الابصار الى التخيل فان كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية كما سمينا بالاضافة الى التخيل رؤية ومعهم ان تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متغيرة كالعلم والقدرة وغيرها وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع انه يتقاضى طالب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذات هذه المعاني المعلومة كما

فنحن نقول ان ذلك غير محال فانه لا يحيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له الا ان هذا الكمال في الكشف غير مبدول في هذا العالم والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته فهو محبوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الجفن او السراو سواد

ما في العين سبباً يحكم اطراد العادة لا امتناع الابصار له تخيلات فلا يبعد ان تكون كدورة
النفس وتراكم حجب الاشغال يحكم اطراد العادة مانعاً من ابصار المصنوعات فاذا بصّر
ما في القبور وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصنيت بانواع
النصفية والتنقية لم يمتنع ان تشغل بسببها لما يداستكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه
او في سائر المعامات يكون ارتفاع درجته عن العلم المعبود كارتفاع درجة الابصار عن
التخيل فبعد عن ذلك بقاء الله تعالى ومشاهدته او رؤيته او ابصاره او ما شئت من
العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني واذا كان ذلك ممكناً بان خلقت هذه
الحالة في العين كان اسم الرؤية يحكم وضع اللغة عليه اصدق وخلفه في العين غير
مستحيل كما ان خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من
الرؤية علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه وان الشرع قد شهد له فلا يبقى المنازعة لوجه
الا على سبيل العناد او المشاحة في اطلاق عبارة الرؤية او القصور عن ذلك هذه المعاني
الدقيقة التي ذكرناها ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولكن ذكرتم
يمكن دعوى الاجماع على الاولين في اتهامهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى
وجهه الكريم وتعلم قطعاً من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك وانهم كانوا قد فهموا
جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم
وجماعة من الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج
المدارك عن الحصر ومن اقوى ما يدل عليه سؤال موسى على الله عليه وسلم (ارفني
نظر اليك) فانه يستحيل ان يخفى عن نبي من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى ان
يكلمه الله سبحانه شفاهاً ان يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم
على الضرورة فان الجدل بكونه ممنوع الرؤية عند الخصم يوجب التذكير او التخلييل وهو
جهل بصفة ذاته لان استحالتها عندهم لذاته ولانه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى
عليه افضل الصلاة انه ليس بجهة او كيف عرف انه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤية ما
ليس بجهة محال فليت شعري ما ذا يغمر الخطم وبقدره من ذهول موسى صلى الله عليه
وسلم ابقدره معتقداً انه جسم في جهة ذلولن واتهام الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى
عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم فان القائل بان الله سبحانه
جسم وعابد الوثن والشمس واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم ان

ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه افضل السلام لان الخضم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات فانت الان ايها المسترشد بخير من ان تقبل الى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً او الى تجهيل المعتزلي فاختر لنفسك ما هو اليق بك والسلام

فان قيل ان دل هذا لكم فقد دل عليكم لسؤاله الرؤية في الدنيا ودل عليكم قوله تعالى (ان تراني) ودل قوله سبحانه (لا تدركه الابصار)

قلنا اما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانبياء كلهم عليهم افضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا وهو القليل فمن اين يبعد ان يدعو النبي عليه افضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجي الاجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن واما قوله سبحانه (ان تراني) فهو دفع لما التمس وانما التمس في الآخرة فلو قال ارني انظر اليك في الآخرة فقال ان تراني لكان ذلك دليلاً على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان ايضاً دليلاً على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال

واما قوله (لا تدركه الابصار) اي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق وهو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضاً حق وهو ما اراده بقوله سبحانه (ان تراني) في الدنيا ولما قصر على هذا القدر في مسألة الرؤية وليظهر المذهب كيف افرقت الفرق وتحزبت الى مفرط ومفرط

اما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فاثبتوا جهة حتى لوهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث

واما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وحالفوا به فواطع الشرع وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة فهو لاء تغلفوا في النزبه محارزين من التشبيه فافراطوا والحشوية اثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل نشبهوا فوق الله سبحانه اهل السنة للقيام بالحق فنفطنوا للمساك القصد وعرفوا ان الجهة منفية لانها للجسمية تابعة وثمة وان الرؤية ثابتة لانها رديف العلم وفريقة وهي تكملة له فانتهاء الجسمية اوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها وثبوت العلم اوجب ثبوت الرؤية التي هي من روافده وتكملاته ومشاركة له في خاصيته وهي لا توجب تغييراً في ذات المراتي بل تتعلق به على ما

هو عليه كالمعلم ولا يخفى عن عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد
(الدعوى العاشرة) ندعي انه سبحانه واحد فان كونه واحداً يرجع الى ثبوت
ذاته ونفي غيره فليس هو نظر في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب
فنقول الواحد قد يطلب ويراد به انه لا يقبل القسمة اي لا كمية له ولا جزء
ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل
للاقسام اذ الانقسام لا له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتضخيم وما لا كمية
له لا يتصور انقسامه وقد يطلق ويراد انه لا نظير له في رتبته كما نقول الشمس واحدة
والباري تعالى ايضاً بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما انه لا ضد له فظاهراً اذ
المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا يتجمع وما لا محل له
فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

واما قولنا لا ند له نعني به ان ما سواء هو خالقه لا غير وبرهانه انه لو قدر له شريك
لكان مثله في كل الوجوه اوارفع منه او كان دونه وكل ذلك محال فالمفروض اليه محال
ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم
تكن الاثنية معقولة فانا لا نعقل سوادين الى في محلين او في محل واحد في وقتين
فيكون احدهما مفارقاً للآخر ومبايناً له ومتغيراً اما في المحل واما في الوقت والشيثان
تارة بتغايران بتغاير الحدة والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان اجتمعا في محل واحد
في وقت واحد فهما اثنان اذ احدهما مغاير للآخر بحقيقته فان امتوى اثنان في الحقيقة
والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما اما في المحل او في الزمان فان فرض سوادان
مثلاً في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالاً اذ لم تعرف الاثنية ولو جاز ان يقال
هما اثنان ولا مغايرة لجاز ان يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة وكلها
متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال
بالضرورة فان كان نكث الله سبحانه متساوياً له في الحقيقة والصفات استحالة وجوده اذ
ليس مغايره بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذا لا فرقان واذا ارتفع كل
فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه فان
الارفع هو الاله والاله عبارة عن اجل الموجودات وارتفاعها والآخر المقدر ناقص ليس
بالاله ونحن انما نمنع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيسه بالقول المطلق انه ارفع
الموجودات واجلها وان كان ادنى منه كان محالاً لانه ناقص ونحن نعبر بالاله عن اجل

الموجودات فلا يكون الاجل الا واحداً وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد كما سبق

فان قيل سمّوا انكروا على من لا ينزعكم في ايجاد من يطلق عليه اسم الاله لهما كان الاله عبارة عن اجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجماعته ليس بمخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين احدهما مثلاً خالق السماء والاخر خالق الارض او احدهما خالق الجمادات والاخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا

فان لم يكن على استحالة هذا دليل فمن اين ينزعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن الخالق او يقول احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر او احدهما خالق الجواهر والاخر خالق الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك

فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين اما ان تقتضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعاً حتى خلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقال كل الاجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل ان يقال ان بعض الاجسام بخلقها واحد كالسماء مثلاً دون الارض

فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الارض ام لا فان كان قادراً فكقدرته لم يتميز احدهما في القدرة عن الاخر فلا يتميز في المقدور عن الاخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته الى احدهما باولى من الآخر وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه من تقدير تزامم متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادراً عليه فهو محال لان الجواهر متماثلة واكوانها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله اذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز ان يتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم تقتيد بمقدور واحد واذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد باول من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته

والقسم الثاني ان يقال احدهما يقدر على الجوهر والاخر على الاعراض وهما مختلفتان فلا تجب من القدرة على احدهما القدرة على الاخر وهذا محال لان العرض لا يستغني عن الجوهر والجوهر لا يستغني عن العرض فيكون فعال كل واحد منهما موقوفاً على

الآخر فكيف يخالفه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته تخلق
العرض فيبقى عاجزاً مقهراً والعاجز لا يكون قادراً وكذلك خالق الجوهر ان اراد خلق
الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي ذلك الى التنازع
فان قيل مهما اراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس
فلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها * فان اوجبت وهما فهو تحكم
بل هو ايضا مبطل للقدرة فان خلق الجوهر من واحد كانه يضطر الاخر الى خلق
العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تحقق القدرة مع هذا وعلى
الجملة فترك المساعدة ان كان ممكناً فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان
كانت واجبة صار الذي لا بد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له

فان قيل فيكون احدهما خالق الشر والاخر خالق الخير

قلنا هذا هوس لان الشر ليس شراً لذاته بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل
له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن
الكافر خير ودفع شر والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في
حقه شراً فالقادر على احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لا بد ان يقدر على
احراقه عند النطق بها لان اطقه بها صوت ينقضى لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار
ولا ذات الاحراق ولا يعلى جنساً فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة
بالكل ويقتضى ذلك تناقضاً وتراجحاً وعلى الجملة كيفما فرض الامر تولد منه اضطراب
وفساد وهو الذي اراد الله سبحانه بقوله (لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا) فلا مزيد
على بيان القرآن ونظم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان
استحالة كونه سبحانه محالاً للحوادث وسنشير اليه في اثناء الكلام في الصفات رداً
على من قال بحدوث العلم والارادة وغيرها

القطب الثاني في الصفات وفيه سبعة دعاوي اذ ندعى انه سبحانه قادر عالم حي
مر به جميع بصير متكلم فبه سبعة صفات ويتشعب عنها نظر في امرين احدهما ما به يخص
احاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات فننتفع البداية بالقسم الاول وهو
اثبات اصل الصفات وشرح خصوص احكامها

الصفة الاولى القدرة ندعي ان محدث العالم قادر لان العالم نعل محكم مرتب متقن
منظوم متمثل على انواع من العجائب والايات وذلك يدل على القدرة وترتب القياس

فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو اذا صادر من فاعل قادر في اي الاصلين النزاع

فان قيل فلم قلتم ان العالم فعل محكم * قلنا عينا بكونه محكماً ترتيبه ونظامه وتناسبه فمن نظر في اعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهور له من عجائب الاقان ما يطول حصره فهذا اصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جرده * فان قيل فبم عرفتم الاصل الاخر وهو ان كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير داييل ولا يقدر العاقل على جرده ولكننا مع هذا نجرد دايلاً بقطع دابر الجحود والعناد فنقول نعي بكونه قادراً ان الفعل الصادر منه لا يحاول ان يصدر عنه لذاته او لوائده عليه وباطل ان يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قدماً مع الذات فدل انه صدر لوائده على ذاته والصفة الزائدة التي يهسا تهيأ للفعل الموجود نسميها قدرة اذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل * فان قيل ينقلب عليكم هذا في القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم

فلنا سياتي جوابه في احكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه واسمنا نعي بالقدرة الا هذه الصفة وقد اثبتناها فلندكر احكامها ومن حكمها انها متعلقة بجميع المقدورات واعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها ولا يخفى ان الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية اذا بالمقدورات ونعي بقوامها لا نهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي الى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر ابداً والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى وهي عموم تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما ان يكون له ازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في ابطال دورات لا نهاية لها واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والاعراض مع اختلافها لامر تشترك فيه ولا يشترك في امر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة

و بالجملة اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحال ان لا يصدر منه امثالها فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذ لم يمنع التعدد في المقدور لنسبته الى الحركات كلها والالوان كلها على وتيرة واحدة فتتصلح كل حركة بهد حركة على الدوام وكذا اللون بعد اللون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي عينا به قولنا ان قدرته تعالى متعلقة بكل

يمكن فإن الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ولا يمكن ان يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تعلقت بثلمها اذ بالضرورة تعلم ان ما وجب للشيء وجب لمثله وبتشعب عن هذا ثلاثة فروع الاول ان قال فائل هل نقولون ان خلاف المعلوم مقدور

قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حققنا وازيل تعقيد الالفاظ وبيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فانظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقة كليهما والا فان تسامعت في النظر بما صدق على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذا صدق انه محال وانه ليس بمحال والقيضان لا يصدقان معاً

فاعلم ان تحت اللفظ اجمالاً وانما ينكشف لك ذلك بما افعله وهو ان العالم مثلاً يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن اما كونه واجباً فمن حيث انه اذا فرضت ارادة القديم موجودة وجوداً واجباً كان المراد ايضاً واجباً بالضرورة لا جائزاً اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديمة واما كونه محالاً فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجادها فيكون لا محالة حدوثه محالاً اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف انه محال

واما كونه ممكناً فهو ان تنظر الى ذاته فقط ولا تعتبر معه لا وجود الارادة ولا عدمها فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبارات ثلاثة

الاول ان يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب

الثاني ان يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال

الثالث ان تقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا تعتبر وجوده ولا عدمه ونحذف النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الامر الثالث وهو الامكان ونعني به انه ممكن لذاته اي اذا لم نشترط غير ذاته كان ممكناً فظهر منه انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكناً محالاً ولكن ممكناً باعتبار ذاته محالاً باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكناً لذاته محالاً لذاته فيها متناقضان فنرجع الى خلاف المعلوم فنقول اذا سبق في علم الله تعالى امانة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن ام ليس بممكن فالجواب فيه انه ممكن ومحال اي هو ممكن باعتبار ذاته ان تقطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق

ذاتها وهو ذات العلم اذ ينقلب جهلا ومحال ان ينقلب جهلا فيان انه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نردبه الا ان الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدرة الله تعالى من حيث انها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تتقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذان امران يستحيل انكارهما اعني نفى القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير التفات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدي الى استحالة فهو صادق في هذا المعنى فاننا لسنا ننكره ويبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه او سلبه ولا يخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له في كل وقت قدرة على الضدين ويعلمون ان الجاري في علم الله تعالى وفروع احدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل الى جرده

الفرع الثاني ان قال قائل اذا ادعيت عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في مقدورات الحيوان وسائر الاحياء من المخلوقات اهي مقدورة لله تعالى ام لا * فان قلتم ليست مقدورة فقد نقضتم قولكم ان تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو منكرة للضرورة ومجاودة لمطالبات الشرعية اذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل ان يقول الله لعبده ينبغي ان تتعاطى ما هو مقدور لي وانا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه

فنقول في الانفصال قد تحزب الناس في هذا احزابا فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها ايضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بافعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشیاطين وزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا ايجاد فلزمتهما شاعتان عظيمتان

احداهما انكار ما طبق عليه السلف رضي الله عنهم من انه لا خالق الا الله ولا مخترع سواه والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات

التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما يتفصل من المهد يدب الى الثدي باختياره ويمتص والهريرة كما ولدت تدب الى ثدي امها وهي مغمضة عينيها والعنكبوت تنسج من البيوت اشكالاً غريبة يخبر المهندس في استدارتها وتوازي اضلاعها وتناسب ترتيبها بالضرورة تعلم انفكاكها عن العالم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنخل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل اخر وذلك لتمييز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبني على اصول احدها ان احوى الاشكال واوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة

والثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة والثالث ان اقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو شكل المسدس

والرابع ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثلث والمخمس اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة واما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن اوساطها ولما كان النخل محتاجاً الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاوياً لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجاً لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعاً بفرج تفتخل بين البيوت ولا لتسع لاشخاصها ولم يكن في الاشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقاء الفرج بين اعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها فليت شعري اعرف النخل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها اكثر عقلاء الانس ام سخره لنيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجرى فتقدير الله تعالى مجرى عابه وفيه وهو لا يدر به ولا قدرة له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو اوردت منها طرقاً لا متلاآت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتعساً لرائعين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم المقاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين انهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والابيات هيئات هيئات ذلت المخلوقات ونفرد بالملك والملوك جبار الارض والسموات فهذه انواع الصناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن الى اهل السنة كيف وثقوا للسداد ورشخوا الافتصاد في الاعتقاد فقالوا

القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع افتحام هائل وإنما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توازن القدرتين على فعل واحد وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه

فان قيل فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين

قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة وان فرضت الرعدة مرادة للرتعد ومطلوبة له ايضاً ولا مفارقة الا بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان كل ممكن تعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذاً ممكن فان لم تعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة حادثية ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل ان تعلق قدرة الله تعالى باحداها ونقص عن الاخرى وهي مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين يد العبد اذا اراد العبد تحريكها فلا يخلو * اما ان توجد الحركة والسكون جميعاً او كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون او الى اخلو عنهما واخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الخصم ان مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته اقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الاخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مختزعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه اشد ولا اضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذاً الدليل القاطع على اثبات القدرتين ساقنا الى اثبات مقدور بين قادرين

فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم

قلنا علينا تفهيمه وهو انا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد معقول دون ان تكون الحركة مقدورة للعبد فمما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً فخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان المتحرك عليها قادر وبسبب كونه قادراً فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقاً على من اوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور



جميعاً بقدرة الله تعالى سمي خالقاً ومخترعاً ولم يكن المقدور مخترعاً بقدرة العبدوان كان معه فلم يسم خالقاً ولا مخترعاً ووجب ان يطالب لهذا النمط من النسبة اسم آخر يخالف فطلب له اسم الكسب نجتاً بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن واما اسم الفعل فتروى في اطلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني فان قيل الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم فان القدرة المخولة بالحادثه ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم لا معلوم له وان تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايحاء وحصول المقدور به فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل ما لا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة فاذا هي متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم به وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضاً باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل فهل هي متعلقة ام لا * فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الموقع بها اذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطاه وكذلك القادرية القديمة عندهم فانها متعلقة بالعلم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق احدهما حيث يصدق الآخر

فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها قلنا فليس هذا تعلقاً في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولا يمكن بانتظارها تعلق اذا وقع وقع المقدور بها وكذا القادرية ويلزم عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال فان قيل معناه انها متبينة لوقوع المقدور بها

قلنا ولا معنى للنهي الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقاً في الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا ايضاً قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور

وجود المقدور بها فمن اين يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى
لافضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تتمتع بعدم
المقدور فكيف تتمتع بوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجوداً او معدوماً فلا بد من
قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال

فان قيل فقدرة لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة

قلنا ان عنيتم به ان الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند
العجز في الرعدة فهو منكرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها
فهو صدق ولكن تسميته عجزاً خطأ وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله
تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على اصلهم مساوية للعجز
من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكراً من حيث انها حالة مدركة يفارق
ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين
متفاوتتين احدهما اعلى والاخرى بالعجز اشبه بهما اضيفت الى الاعلى وانت بالخيار
بين ان اثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه وبين ان ثبت لله سبحانه ذلك تعالى
الله عما يقول الزائفون ولا تستريب ان كنت منصفاً في ان نسبة القصور والعجز بالخلقوات
اولى بل لا يقال اولى لا استحالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر
من هذه المسئلة

الفرع الثالث فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث واكثر
ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات بتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة
اليدين مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد
والعقل ايضاً يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز ان يخلق
حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع تشابهها
نقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردوداً او
مقبولاً بعد كونه معقولاً والمعلوم عندنا من عبارة التولد ان يخرج جسم من جوف جسم
كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض وهذا محال في الاعراض
اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاو لاشياء
حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما
معنى تولدها منها فلا بد من تفهيمه واذا لم يكن هذا مفهوماً فقولكم انه مشاهد حماقة اذ

كونها حادثة معها مشاهد لا غير * فاما كونها متولد منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان
بخلق الله تعالى لقدر على ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس
بضاهي قول القائل لو لم يكن العلم متولداً من الارادة لقدر على ان يخلق الارادة دون العلم
او العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط
غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز
فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد ان يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي
كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ
الحيز من الماء بعدم الماء او حركته لاجتماع جسمين في حيز واحد وهو محال فكان خلو
احدهما شرطاً للآخر فتلازما فظن ان احدهما متولد من الآخر وهو خطأ فاما اللازمات
التي ليست شرطاً فعندنا يجوز ان تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد
العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فان
كل ذلك مستقر بجرى بان سنة الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق
البرودة في الثلج والمماساة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة فاذا ما
يراه الخصم متولداً قسيمان

احدهما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران * والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير
الاقتران اذ خُرقت العادات

فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن انكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به
توحيش الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج
البرودة من الثلج وانتقالها او بخروجها من ذات البرودة بل نعني به وجود موجود عقيب
موجود وكونه موجوداً وحادثاً به فالحدث نسميه متولداً والذي به الحدوث نسميه
مولداً وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه

قلنا اذا اقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة
موجودة فانا اذا احلنا ان نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يخيّل الحصول
بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل
لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للعجز والتنازع كما سبق

نعم وعلى المنزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى كقولهم ان
النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا نطول بذكره فلا معنى للاطباب

فيما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها واعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدرته الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخوقات ببعض بل الكل يقع بالقدره وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

الصفة الثانية العلم ندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته اعلم فيجب ضرورة ان يكون بذاته عالماً وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ومعلوم انه عالم بغيره لان ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المنقن وفعلاه المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كان سفيهاً في استرابه فاذا قد ثبت انه عالم بذاته وبغيره

فان قيل فهل لمعلوماته نهاية * قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ونعلم ان الممكنات التي ليست بموجودة انه سيوجد لها ام لا يوجد لها فيعلم اذا ما لا نهاية له بل لو اردنا ان نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب والتقديرات خرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها *

فانا نقول مثلاً ضعف الاثنين اربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا تضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهي والانسان لا يعلم من مراتبها الا ما يقدره بذهنه وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهي فاذا معرفة اضعاف اضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات

الصفة الثالثة الحياة ندعي انه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره احد من اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً فان كون العالم القادر حياً ضروري اذ لا يعني بالحي الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وبغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حياً وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا بطول

الصفة الرابعة الارادة ندعي ان الله تعالى يريد لا فعالة وبرهانه ان الفعل الصادر منه محقق بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بترجح ولا تكفي ذنه للترجح

لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفي فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفي خلافاً للكهبي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم ينبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فان كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلة فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل احد الممكنين مرجحاً على الآخر بل نعقل الممكنين ونعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الامكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم ان يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين يتعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلته تتعلق الادارة به فتكون الارادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكفى بالعلم عن الارادة لاكتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفي في وجود افعالنا حتى لا نحتاج الى الارادة اذ يترجح احد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال

فان قيل وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب احد الضدين فالارادة القديمة ايضاً لا تتعين لاحد الضدين فاخصاصها باحد الضدين ينبغي ان يكون مخصص ويتسائل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفي للحدوث اذ لو حدثت من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي اذ لو كان للقدرة لما اخصص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لا تكفي فان الارادة القديمة عامة التعلق كالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون

فيقال وهل كان يمكن ان يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فما متساو بان اعني الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة فما الذي اوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ويتسائل الى غير نهاية

فلنا هذا سؤال غير معقول حيز عقول الفرق ولم يوفق للحق الا اهل السنة

فالمفاس فيه اربع فرق

فأئل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهو لاء هم الفلاسفة

وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لارادة حادثة حدثت له لا في محل فانتضت حدوث العالم وهو لاء هم المعتزلة

وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهو لاء هم القائلون بكونه متحلاً للحوادث وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحد الى الآخر فانه لا ينفك فربق عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال اهل السنة فانه سريع الانحلال

اما الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل ان يكون قديماً اذ معنى كونه فعلاً انه لم يكن ثم كان فان كان موجوداً مع الله ابدا فكيف يكون فعلاً بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من اصل السؤال وهو ان الارادة لم تعلق بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الاوقات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت نقايتها ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لم عنه امران اوردناهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنها البتة

احدهما ان حركات الافلاك بعضها مشرقية اي من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية اي من مغرب الشمس الى المشرق وكان عكس ذلك في الامكان مساوياً له اذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزم من الذات القديمة او من دورات الافلاك وهي قديمة عندهم ان نعين جهة عن جهة تقابلها وتساوياها من كل وجه وهذا لا جواب عنه الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المتحرك لجميع السماوات بطريق القمر في اليوم وليلة مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة

عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد

فنقول جرم الفلك الاقصى متشابه وما من نقطة الا ويتصور ان تكون قطباً فما الذي اوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب التماثل واما المعازلة فقد افتحوا امرين شنيعين باطلين

احدهما كون الباري تعالى مريداً بارادة حادثة لا في محل واذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل انه مريداً هجر من الكلام كقوله انه مريد بارادة قائمة بغيره والثاني ان الارادة لم تحدث في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة اخرى فالسؤال في الارادة الاخرى لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا يكونه جسماً او اسماً او ارادة او علماً والحادثات في هذا منسوبة ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم تحدث الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولم تحدث ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم يحدث ارادة تتعلق بضده

واما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا احد الاشكالين وهو كونه مريداً بارادة في غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه مملاً للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال

واما اهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلقت بها فميزتها عن اضدادها الماثلة لها وقول القائل انه لم تعلقت بها واضدادها مثلها في الامكان هذا سؤال خطأ فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله

فقول القائل لم يميزت الارادة الشيء عن مثله كقول القائل لم اوجب العلم انكشاف المعلوم فيقال لا معنى للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لم اوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علماً ولم كان الممكن ممكناً والواجب واجباً وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الدوات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله فقول القائل لم يميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة والقدرة قدرة وهو

محال وكل فريق مضطر الى اثبات صفة شائنها تميز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان اقوم الفرق قبلاً واهداً سبباً من اثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعاقبة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول في اصل الارادة

فاعلم انها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي اذا لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد اهل السنة اجمعين وقد قامت عليه البراهين

واما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ومعلوم ان اكثر ما يجري في العالم المعاصي فاذا ما بكرمه اكثر مما يريد فلهذا العجز والقصور اقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين فان قيل فكيف يأمر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وينهى عنه وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقيح ومريد القبيح سفيه

فلما اذا كشفنا عن حقيقة الامر وبيننا انه مبين للارادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبيننا ان ذلك يرجع الى موافقة الاعراض ومخالفتها وهو سبحانه منزّه عن الاعراض فاندفعت هذه الاشكالات وسياتي ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى

(الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر) ندعى ان صانع العالم سميع بصير وبدل عليه الشرع والعقل اما الشرع فيدل عليه آيات من القران كثيرة كقوله (وهو السميع البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) ونعلم ان الدليل غير منقلب عليه في معبوده وانه كان يعبد سميعاً بصيراً ولا يشاركه في الالزام

فان قيل انما اريد به العلم

فلما انما تصرف الفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة الى الانها ان كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميعاً بصيراً بل يجب ان يكون كذلك فلا معنى للنحك بانكار ما فهمه اهل الاجماع من القران

فان قيل وجه استحالته انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محالاً للحوادث وهو محال وان كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي او فلسفي اما المعتزلي فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الان ان العالم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الازل انه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فان جاز اثبات صفة نكون عند وجود العالم علماً بانه كائن وفعله بانه سيكون وبعده بانه كان وقبله بانه سيكون وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية بخوان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسبيلنا ان ننقل الكلام الى العالم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سندكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم فسنا عليه السمع والبصر

واما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبته للخالق وهذا ان اصلان بوجوب ان الاقرار بصحة دعوانا ففي ايهما النزاع فان قيل النزاع في قولكم واجب ان يكون الخالق اكمل من المخلوق

قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والامة والعقلاء مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو اعلى واشرف منه فقد انخلع عن غرزة البشرية ونطق لسانه بما ينبغي عن قبوله فله ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل وان السمع والبصر كمال قلنا هذا ايضاً مدرك بيدية العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فاننا بيننا انه استكمال للعلم والتخيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم راه استفاد مزيد كشف وكال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق او يقال ان ذلك ليس بكامل فان لم يكن كمالاً فهو نقص او لا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الافسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لان فقد هاتقان ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من ادرك بالشم

وكذلك بالذوق فاين العلم بالطعوم من ادراكها بالذوق
والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع
السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقترنة بها في
العادة من الماسة والمسلافة فان ذلك محال على الله تعالى كما يجوزوا ادراك البصر من
غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن
لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره
واما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة

فان قيل يجوز هذا الى اثبات التلذذ والنا لم بالخدر الذي لا يتألم بالضرب ناقص والعينين
الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي ان ثبت في حقه شهوة
قلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي محوجة
الى امور توجب الحدوث فالالم نقصان ثم هو محوج الى سبب هو ضرب والضرب ممااسة تجري
بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الالم اذا حقت او ترجع الى درك ما هو محتاج اليه
ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالموقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب
الشيء الملائم ولا طالب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بوجود
وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس بفوته شيء حتى يكون بطايله مشتتاً
وينيله ملتذاً فلم تصور هذه الامور في حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد التلذذ والاحساس
بالضرب نقصان في حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان
وثبوتها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مملوك في حقه فصار كمالاً
بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالاً في ذاته بخلاف
العلم وهذه الادراكات

الصفة السابعة الكلام ندعي ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون
واعلم ان من اراد اثبات الكلام بان العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت
الامر والنهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو سيف
شطط اذ يقال لعدنان اردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور
منهم الكلام فسلم وان اردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد اخذت محل
الزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول
الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع يستند الى قول الرسول عليه السلام ومن انكر

كون الباري متكلاً فبالضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسول المرسل فان لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى انه مرسل كيف بتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض او رسول الجبل اليكم فلا يصح اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض والله المثل الاعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحالة منه ان يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لا بد ان يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فلعل الاقوم منهم ثالث وهو الذي ساكناه في اثبات السمع والبصر في ان الكلام للحي اما ان يقال هو كمال او يقال هو نقص او يقال لا هو نقص ولا هو كمال وباطل ان يقال هو نقص او هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق

فان قيل الكلام الذي جعلناه منشا فنظر كم هو كلام الخلق وذلك اما ان يراد به الاصوات والحروف او يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في نفس القادر او يراد به معنى ثالث سواهما فان اريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كمالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلاً به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وان اريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلاً باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكلاً به الا اذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محلاً للحوادث فاستحال ان يكون متكلاً وان اريد بالكلام امر ثالث فليس مفهوم واثبات ما لا يفهم محال

قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث فاننا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته وباستحالة كونه متكلاً بهذا الاعتبار ولكننا نقول الانسان يسمى متكلاً باعتبارين احدهما بالصوت والحرف والاخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زائداً على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زوَّرت البارحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به ويقول الشاعر

لا يعجبك من اثير خطه حتى يكون مع الكلام اصيلا
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها
فكيف ينكر

فان قيل كلام النفس بهذا التاويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم
والادراكات وليس جنساً براسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس
هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتاليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في
القلب الا معاني معلومة وهي العلوم والفاظ مسموعة هي معلومة بالسمع وهو ايضاً علم
معلوم اللفظ وينضاف اليه تاليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكراً
وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة * فان اثبت في النفس شيئاً سوى نفس
الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتاليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها
وسوى العلم بالمعاني ومفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها
فقد اثبتت امراً منكرّاً لا نعرفه وايضاحه ان الكلام اما امر او نهي او خبر او استخبار
اما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة
على ذلك الشيء كالضرب مثلاً فانه معنى معلوم يدرك بالحوس ولفظ الضرب الذي هو
مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي
معرفة اخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة
وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر الى امر زائد على هذه الامور فكل
امر قدرتموه سوى هذا فنحن نقدر نفيه ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً او كلاماً *
واما الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب معرفة

واما الامر فهو دلالة على ان في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهي
وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل امر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة ببعضها محال عليه
كلاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة * واما ما عدا هذا فغير مفهوم
والجواب ان الكلام الذي نريده معنى زايد على هذه الجملة ولذا كره في قسم واحد
من اقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام

فنقول قول السيد لعلنا قد بدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام
وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب في التفسيات وانما يتوهم رده ما اراد

الى الامر او الى ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الامر لانه قد يامر وهو لا يريد الامثال بل يكرهه كالذي يعذر عند السلطان الهام بقتله نويخاً له على ضرب غلامه بانه انما ضربه لعصيانته وايته انه يامره بين يدي الملك فيعصيه فاذا اراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عازم عليك بامر جزم لا عذر لك فيه ولا يريد ان يقوم فهو في هذا الوقت امر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعاً فالطالب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند المصنف

فان قيل هذا الشخص ليس بامر على الحقيقة ولكنه موهوم انه امر فلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه لو لم يكن آمراً لما تمهد عذره عند الملك ولقيل له انت في هذا الوقت لا يتصور منك الامر لان الامر هو طلب الامثال ويستحيل ان تريد الان الامثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في ان تحتج بمعصيتك لامرك وانت عاجز عن امره اذ انت عاجز عن ارادة ما فيه هلاكك وفي امثاله هلاكك ولا شك في انه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة وممهدة لعذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقق كراهته الامثال لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن نامله الثاني هو ان هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتين وحلف بالطلاق الثلاث اني امرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصي لاني كل مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للمفتي ان يقول انا اعلم انه يستحيل ان تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة الامثال فاذا ما امرت هذا لوقاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولا ح وجود معنى هو مدلول اللفظ زايد اعلى ما عاده من المعاني ونحن نسحق ذلك كلاماً وهو جناس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا هو المعنى بالكلام القديم * واما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالاته ذاتية كالعالم فانه حادث وبديل على صانع قديم فمن اين يبعد ان تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً زل عن ذهن اكثر الضعفاء فلم يشبهوا الا حروفاً واصواتاً ويتوجه لهم على هذا المذهب اسئلة واستبعادات تشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها

(الاول) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتاً وحرفاً فان قلتم ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف وان لم يسمع حرفاً ولا صوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت

فانا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به وبما ذا يمكن جوابه فلنفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول اسمع نوع ادراك فنقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف ادركت بحاسة الذوق حلاوة السكر وهذا السؤال لا سبيل الى شفاؤه الا بوجهين احدهما ان نسلم سكر الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول ادركت انا كما ادركته انت الان وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام

(والثاني) ان يتعذر ذلك اما لفقد السكر او لعدم الذوق في السائل للسكر فنقول ادركت طعمه كما ادركت انت حلاوة العسل فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأ من وجه اما وجه كونه صواباً فانه تعريف بشي يشبه المسؤول عنه من وجه وان كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو اصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قار به من بعض الوجوه وهو اصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء اصلاً تعذر جوابه وتفهم ما سأل عنه وكان كالعنبر يسأل عن لذة الجماع فقط ما ادركه فيمتنع تفهمه الا ان تشبه له الحالة التي يدركها الجماع بلذة الاكل فيكون خطأ من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها الجماع لا تساوي الحالة التي يدركها الاكل الا من حيث ان عموم اللذة قد شملها فان لم يكن قد التذ بشيء فقط تعذر اصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بان نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الحكيم عليه السلام فحين لا نقدر على اسماعه او تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي فيها اصوات والاصوات لا تشبه ما ليس باصوات فيتعذر تفهمه بل الاصح لو سأل وقال كيف تسمعون انتم الاصوات وهو ما سمع فقط صوتاً لم نقدر على جوابه فانا ان قلنا كما تدرك انت المصبرات فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه

بصار الا لو ان قدرنا ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه محالاً لا محالة لانه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو اي مثل اي شيء هو مما عرفناه * فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه * كان الجواب محالاً ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي ان يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء وكما ترى ذاته رؤية يخالف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سمعاً يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها

❖ الاستبعاد الثاني ❖ ان يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف ام لا فان كان حالاً فكيف حمل القديم في الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذ احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى فنقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالاسنة واما المكافاة والحبر والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثه لانها اجسام واعراض في اجسام فكل ذلك حادث * وان قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفة تعالى القديم لم يلزم ان تكون ذات القديم في المصحف كما انا اذا قلنا ان النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه ان تكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه فالنار جسم حار وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة تقطيعاً يحصل منه النون والالف والراء فالنار المحرق ذات المدلول عليه لانفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لذات الدليل والحروف ادلة والادلة حكمة اذ جعل الشرع لها حرمة فذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

❖ الاستبعاد الثالث ❖ ان القرآن كلام الله تعالى ام لا * فان قلتم لا فقد خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القاري هي الحروف والاصوات فنقول ما هنا ثلاثة الفاظ قراءة ومقروء وقرآن اما المقروء فهو كلام الله تعالى اعني صفته القديمة القائمة بذاته واما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القاري الذي كان ابتداء بعد ان كان تاركاً له ولا معنى للحادث الا انه ابتدى بعد ان لم يكن فان كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن

نقول القراءة فعل ابتداء القاريء بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس **﴿﴾** واما **﴿﴾** القرآن فقد يطلق ويراد به المقرؤ فان اريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي اراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اي المقرؤ بالالسنه وان اريد به القراءة التي هي فعل القاريء ففعل القاريء لا يسبق وجود القاريء وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما حدثته باختياري من الصوت ونقطيته وكنت ساكتاً عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي ان يخاطب و بكلف بل ينبغي ان يعلم المسكين انه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمها اهل انه في نفسه اذا كان مخلوقاً كان ما يصدر عنه مخلوقاً وعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات حادثه فليترك التطويل في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرأنا بل كان خطأ واذا كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكون قديماً ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره اصلاً

﴿ الاستبعاد الرابع ﴾ قولهم اجعت الامة على ان القرآن معجزة للرسول عليه السلام وانه كلام الله تعالى فانه سور وايات ولها مقاطع ومفاتيح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتيح وكيف ينقسم بالسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً فانما اتكرون ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقرؤام لا فان اعترفتم به فكل ما اورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ارادوا به المقرؤ وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم ككونه سوراً وايات ولها مقاطع ومفاتيح ارادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة واذا صار الاسم مشتركاً امتنع التناقض فالاجماع منعقد على ان لا قديم الا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى عاد كالعرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا ثبت من وجه لم يستحل نفيه من وجه اخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات المتناقضة فان انكروا كونه مشتركاً

فنقول اما اطلاقه لارادة المقرؤ دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم ان القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بانهم واحصاوتهم وقراءتهم وفعالهم مخلوقة **﴿﴾** واما **﴿﴾** اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر

ضحوا بالشمط عنوان السجود به بقطع الليل تسبيحاً وقرآنا

يعني القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لشئ، كاذبه لنبي حسن الترميم بالقرآن والتروم يكون بالقرآءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخفوق وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى اذ علموا ان القديم لا يكون معجزاً فبان انه اسم مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضاً في هذه الاطلاقات

﴿الاستبعاد الخامس﴾ ان يقال معلوم انه لا مسموع الا ان الاصوات وكلام الله مسموع الا ان بالاجماع وبدليل قوله تعالى (وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله) فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فاي فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليماً لله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب الا ان نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك اصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس حقيقة ولكن الالفاظ لدلالاتها عليه ايضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً اذ يقال سمعت علم فلان وانما نسمع كلامه الدال على علمه واما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعاً كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما اودنا ان نذكره في ايضاح مذهب اهل السنة في كلام النفس المعلوم من الفواض وبقيّة احكام الكلام نذكرها عند التعرض لاحكام الصفات

﴿القسم الثاني من هذا القطب﴾

في احكام الصفات عامة ما يشترك فيها او يفرق وهي اربعة احكام (الحكم الاول) ان الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحي بحياة وفادر بقدرته هكذا في جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل على كونه عالماً قادراً حياً لا على العلم والقدرة والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه يريد بارادة زائدة على الذات ومنكم بكلام هو زائد على الذات الا ان الارادة يخالفها في غير محل والكلام يخالفه في جسم حماد ويكون هو

المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة واما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع اصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة ولا يكون انلك الاصوات وجود من خارج البنة بل في سمع النبي كما يرى النائم اشخاصاً لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع اصواتاً لا وجود لها حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويرعجه وينتبه خائفاً مذعوراً وزعموا ان النبي اذا كان عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه الى ان يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها اصواتاً منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم برؤيه الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك الا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علماً فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتاً ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفاً والصفة علم مثلاً وله عبارتان

احدهما طويلة وهي ان نقول هذه الذات قد قام بها علم والاخرى وجيزة واجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما نشاهد الانسان شخصاً ونشاهد نعلاً ونشاهد دخول رجله في النعل فله عبارة طويلة وهو ان نقول هذا الشخص رجله داخله في نعله او نقول هو متعل ولا معنى لكونه متعللاً الا انه ذو نعل وما يظن من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمية هوس نحض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالماً الا كون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ المعاني من الالفاظ فلا بد ان يغلط

فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم اورد هذا الغلط فلا ينبغي ان يفتر به وهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمهلول وبطلان ذلك جلي باول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر والحاصل هو انا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجوداً وديسه اشارة الى وجود وزيادة فان قالوا لا فاذا كل من قال هو موجود عالم كانه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فذلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود ام لا فان قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن ان يكون وصفاً له

وان كان مختصاً بذاته فنحن لا نعني بالعلم الا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن ان يشتق لوجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ وان اردت ايراده على الفلاسفة

قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم ام غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأننا قلنا قادر قادر فانه تكرر محض وان كان غيره فاذا هو المراد فقد اثبت مفهومين احدهما يعبر عنه بالقدرة والاخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ

فان قيل قولكم امر مفهومه عين المفهوم من قولكم امر وناه وخبر او غيره فان كان عينه فهو تكرر محض وان كان غيره فليكن له كلام هو امر واخر هو نهي واخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقاً لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض اهو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر او غيره فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجواهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتملقات مختلفة لا نهاية لها وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لا نها لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لا نهاية لمتعلقاتها ينبغي ان لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز ان تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المختلفات جاز ان تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز ان تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب ان نقول هذا السؤال يحرك قطباً عظيماً من اشكالات الصفات ولا يلحق حلها بالمختصرات ولكن اذا سبق القلم الى ايراده فلنرمز الى مبدأ الطريق في حله وقد كاع عنه اكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يمتدحه وهذا لا يكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقران فما المانع من ان يقال الامر غير النهي والقران غير التوراة وقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعلاية والظاهر والباطن والرضب واليابس وهلم جرا الى ما يشتمل القران عليه

فلعل الجواب ما نشير الى مطلع تحقيقه وهو ان كل فريق من العقلاء مضطرب الى ان يعترف بان الدليل قد دل على امر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذي يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان وبواسطة والاقتصاد اقرب الى السداد اما الطرفان

فاحدهما في التفريط وهو الافتقار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة أو الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لا نهاية لاحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا اسراف لا صاير اليه الا بعض المعتزلة وبعض الكرامية

والرأي الثالث هو القصد والوسط وهو ان يقال الاختلافات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد فرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وانما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد اخر او ببياض اخر ولذلك اذ حددت العلم تجدد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فقول الاقتصاد في الاعتقاد ان يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الدوات بانفسها فلا يمكن ان يكفي الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب ان يكون العلم غير القدوة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباشرة بين الذات الموصوفة وبين الصفة اشد من المباشرة بين الصفتين

واما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يبعد ان تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو ان لا يوجب تباين المتعلقات فيها تبايناً وتعددًا فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فالاشكال قائم فما لك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث او اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رجحانه واذا لم يكن به من اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا اقرب الثلاث فيجب اعتقاده وان بقي ما يجهل في الصدر من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره اعظم منه وتعليل الاشكال ممكن اما قطعه بالكافة والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو امر ممتنع الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام

واما المعتزلة فانما يخصهم بالاستغراق بين القدرة والارادة وتقول لو جاز ان يكون قادر بغير قدرة جاز ان يكون مرید بغير ارادة ولا فرقان بينهما

فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات ولو كان مريداً
لنفسه لكان مريداً لجملة المرادات وهو محال لان المتضادات يمكن ارادتها على البذل لا
على الجمع واما القدرة فيجوز ان تتعلق بالضدين

والجواب ان نقول قولوا انه يريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادات كما قلتم
قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته الا ببعض الحادثات فان جملة افعال الحيوانات والمتولدات
خارجة عن قدرته وارادته جميعاً عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة ايضاً
واما الفلاسفة فانهم ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين احدهما قولهم ان الله
تعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون
سماع الصوت بالخلق في اذن النبي من غير صوت من خارج ولو جاز ان يكون ذلك بما
يحدث في دماغ غيره موصوفاً بانه متكلم لجاز ان يكون موصوفاً بانه مصوت ومتحرك لوجود
الصوت والحركة في غيره وذلك محال * والثاني ان ما ذكره رد للشرع كله فان
ما يدركه التاميز خيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي لكلام الله تعالى الى التخييل الذي
يشبه اضغاث احلام فلا يثبت به النبي ولا يكون ذلك علماً وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون
الدين والاسلام وانما يتجملون باطلاق عبارات احترازاً امن السيف والكلام معهم في
اصل الفعل وحدث العالم والقدرة فلا تشغل معهم بهذه التفصيلات
فان قيل افتقولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى

فانا هذا خطأ فانا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات
بجورها اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد اخلوها عن صفات الآلية كما لا يقال
الفقه غير الفقيه ويد زيد ويد النجار غير النجار لان بعض الداخل في الاسم
لا يكون عين الداخل في الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين
محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو
يجوز ولا يجوز ان يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز
ان يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجواهر هو غير الجوهر
على معنى ان مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جاز بشرطين

احدهما ان لا يمنع الشرع من اطلاقه وهذا مختص بالله تعالى (والثاني ان لا يفهم
من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن
ان يقال مواد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشفت هذا ما هو حط

المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات
الحكم الثاني في الصفات ندعى ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز ان يقوم شيء
منها بغير ذاته سواء كان في محل او لم يكن في محل واما المعزلة فانهم حكموا بان الارادة
لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محلاً للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لانه يؤدي
الى ان يكون ذلك المحل هو المريد به فهي توجد لا في محل وزعموا ان الكلام لا يقوم
بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جماد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم
به هو الله سبحانه * اما البرهان على ان الصفات ينبغي ان تقوم بالذات فهو عند من فهم
ما قدمناه مستغني عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعدم على ان الصانع تعالى بصفة
كذا ولا نفي بانه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على
تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد وذاته تعالى علم واحد كمفهوم
قولنا مريد وقامت بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم نقم بذاته ارادة وليس بمريد واحد
فتسميته الذات مريدة بارادة لم نقم به كتسميته متحركاً بحركة لم نقم به واذا لم نقم الارادة
به فسواء كانت موجودة او معدومة فقول القائل انه مريد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا
المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلاً للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام
الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما في كونه مصوتاً
ومتحركاً * فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانها
عبارتان عن معنى واحد والعجب من قولهم ان الارادة توجد لا في محل فان جاز وجود
صفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا
بخلق الاصوات في محل فليخلق في غير محل وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة
فكذا الارادة ولو عكس هذا لقل انه خالق كلاماً لا في محل وخلق ارادة في محل لكان العكس
كالعارد ولكن لما كان اول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير
محل الارادة موجوداً قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم
يجعلوه محل للحوادث ومن جعله محلاً للحوادث اقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة
في غير محل واستحالة كونه مريداً بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا
ارادة تدرك بيدية العقل او نظره الجلي فهذه ثلاثة احتمالات جلية واما استحالة كونه
محلاً للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما ستذكره

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محالاً للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كما سبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محالاً للحوادث من ثلاثة اوجه

الدليل الاول ان كل حادث فهو جازي الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب بتناقضان فكل ما هو واجب الذات فمن المحال ان يكون جازي الصفات وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الاقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو اما ان يرتقي الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث اولاً يرتقي اليه بل كان حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوهم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث ابداً ولزم منه حوادث لا اول لها وقد قام الدليل على استحالة هذا القسم ما ذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقى الوهم الى حادث استحالة قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا تتجاوز اما ان تكون لذاته او لزايد عليه وباطل ان يكون لزايد عليه فان كل زايد بفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابداً وهو محال فلم يبق الا ان استحالة من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته ازلا استحالة ان يتقلب المحال جازياً وينزل ذلك منزلة استحالة قبول اللون ازلا فان ذلك يبقى فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجوز ان تتغير تلك الاستحالة الى الجواز فكذلك سائر الحوادث فان قيل هذا يبطل بحدث العالم فانه كان ممكناً قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقي الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه ازلاً ولم يستحيل على الجملة حدوثه

قلنا هذا الالتزام فاسد فانا لم نحيل اثبات ذات تنبوع عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم نتقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بانها قابلة للحدوث او غير قابلة حتى يتقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا نعم يلزم ذلك المتأزلة حيث قالوا العالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث بطراً عليها الحدوث بعد ان لم يكن فاما على اصلنا فغير لازم وانما الذي نقوله في العالم انه فعل وقدم الفعل محال لان القديم لا يكون فعلاً

الدليل الثالث هو انا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك اما ان يتصف

بضد ذلك الحادث او بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد او ذلك الانفكاك ان كان قديماً استحالة بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا اول لها وهو محال ويتضح ذلك بان تفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً فان الكرامية قالوا انه في الازل متكلم علي معني انه قادر علي خلق الكلام في ذاته ومهما احدث شيئاً في غير ذاته احدث في ذاته قوله كن ولا بد ان يكون قبل احدث هذا القول ساكناً ويكون سكونه قديماً واذا قال جهنم انه يتحدث في ذاته علماً فلا بد ان يكون قبله غافلاً وتكون غفله قديمة فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يبطل شيء اذ لم يكن شيء الا اللذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال انعدم شيء فلا ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يبطل العلم القديم ولكن العلم ليس بشيء حتى يوصف بالقديم ويقدر بطلانه والواجب من وجهين (احدهما) ان قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس باون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا والخصوص في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زائد علي عدم الحركة فان كل من يدعي ان السكون هو عدم الحركة لا يقدر علي اثبات حدوث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذا دل علي حدوث التحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل علي حدوث المتكلم من غير فرق اذ المسالك الذي به يعرف كون السكون معني هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معني بضاد الكلام وكون الغفلة معني بضاد العلم وهو انا اذا ادركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة علي الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال امر وحدوث امر فان الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك علي ان كل قابل للشيء فلا يخلو عنه او عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم علي هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم ندرك في الحالتين ذات واحدة بطراً عليهما الوجود بل لاذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل حدوث الكلام علم علي وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام

يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان ادر كنت عليهما ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتاً كما ان له هيئة بكونه متكلماً وكاله هيئة بكونه ساكتاً ومتحركاً وايضاً واسود وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها

الوجه الثاني في الانفصال هو ان يسلم ايضاً ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات متفككة عن الكلام فالانفكك عن الكلام حال المنفك لا محالة بتعدم بطريقتان الكلام فحال الانفكك تسمي عدماً او وجوداً او صفة او هيئة فقد انتفى الكلام والمنتفى قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفى سواء كان ذاتاً او حالاً او صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتاً فقط بل لكونه قديماً ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر فان قيل الاعراض كثيرة والخصم لا يدعى كون الباري محل حدوث شيء منها كالالوان والآلام والذات وغيرها وانما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتها ولا نزاع من جملتها في الحياة والقدرة وانما النزاع في ثلاثة في القدرة (١) والارادة والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما وهذه الصفات الثلاثة لا بد ان تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفاً بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه مملاً للحوادث

اما العلم بالحوادث فقد ذهب جهنم الى انها علوم حادثة وذلك لان الله تعالى الآن عالم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهو في الازل ان كان عالماً بانه كان قد وجد كان هذا جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً بانه قد وجد كان جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث واما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة امكن المراد معها فان القدرة والارادة مهمات متمازات وتفعت العوائق منها وجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق فلهذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بانه يخلق ايجاداً في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

واما الكلام فكيف يكون قديماً وفيه اخبار عما مضى فكيف قال في الازل (١) انا

ارسلنا نوحاً الى قومه (ولم يكن قد خلق نوحاً بعد وكيف قال في الازل لموسي (اخلع
 نعليك) ولم يخلق بعد موسي فكيف امر ونهي من غير مأمور ولا منهي واذا كان
 ذلك محالاً ثم علم بالضرورة انه آمروناء واستحال ذلك في القدم علم قطعاً انه صار آمراً
 ناهياً بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محلاً للحوادث الا هذا والجواب اننا نقول معها حالنا
 الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتهض منه دليل مستقل على ابطال كونه محلاً للحوادث
 اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة واذا انكشف كان القول بها باطلاً
 كالقول بانه محل للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف بها * فنقول الباري تعالى
 في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الازل
 العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كائن وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال
 تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وانما المتغير احوال
 العالم وايضاحه بمثال وهو اننا اذا فرضنا للواحد منا عالماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس
 وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع
 الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع ايبكون عالماً بقدوم زيد او غير عالم ومحال ان
 يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه
 بالضرورة ان يكون عالماً بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد ان يكون عالماً بانه
 كان قد قدم والعلم الواحد افاد الاحاطة بانه سيكون وانه كائن وانه قد كان فهكذا ينبغي
 ان يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع
 والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضع بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث
 تلك الصفة ولا حدوث امر فيها وانما الحادث المسموع والمرئي والدليل القاطع على هذا
 هو ان الاختلاف بين الاحوال شيء واحد في انقسامه الى الذي كان ويكون وهو كائن
 لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم ان العلم لا يتعدد بتعدد الذوات
 فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة
 متباينة فمن اين يستحيل ان يكون علم واحد يفيد احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة
 الى الماضي والمستقبل ولا شك ان جهما ينفي النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت
 علوماً لانهاية لما فيلزمه ان يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك
 في احوال معلوم واحد يحققة انه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يخلو اما ان
 يكون معلوماً او غير معلوم فان لم يكون معلوماً فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا يعلمه

مع انه في ذاته. اولى بان يكون متضحاً له فبان يجوز الا يعلم الحوادث المبينة لذاته اولى وان كان معلوماً فاما ان يفتقر الى علم اخر وكذلك العلم يفتقر الى علوم آخر لا نهاية لها وذلك محال وهو اما ان يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان احدهما ذات والاخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة اتحد يز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق باحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم ونزعه عن التغير وهذا لا يخرج منه فاما الارادة فقد ذكرنا ان حدوثها بغير ارادة اخرى محال وحدوثها بارادة بتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال ويستحيل ان تعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لان الارادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق ايضاح ذلك وكذلك الكرامي اذا قال يحدث في ذاته ايجاداً في حال حدوث العالم فبذلك يتصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له وما الذي خصص الابدان الحداث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى مخصص آخر فيلزمهم في الابدان ما لزم المعتزلة في الارادة الحادثة * ومن قال منهم ان ذلك الابدان هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة اوجه * احدها استحالة قيام الصوت بذاته والاخر ان قوله كن حادث ايضاً فان حدث من غير ان يقول له كن فليحدث العالم من غير ان يقال له كن فان اتقرر قوله كن في ان يكون الى قول آخر اتقرر القول الاخر الى ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل الى غير نهاية ثم لا ينبغي ان يباظر من انتهى عقله الى ان يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الآف اصوات في كل لحظة ومعلوم ان النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي ان تكون النون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولم يرتب لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في اوان واحد الف الف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهو لاء حقهم ان يسترزقوا الله عقلاً وهو اهم لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم او في حالة الوجود فان كان في حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب فكيف يمثل بان يتكون بقوله كن وان كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركافة عقله الى ان لا يفهم المعنى بقوله تعالى (اذا اردنا ان نقول له كن فيكون) وانه كناية عن نقاد القدرة وكلاما حتى انجز بهم الى هذه المخازي نعوذ بالله من الخزي

والفضيحة يوم الفزع الا كبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف اذ ذلك سر الله عن
خبايا الجهال ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد
(لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد)

واما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك) ومن قوله تعالى (انا
ارسلنا نوحا) استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس بمحال اذ فهم
كلام النفس * فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه فبسل
ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعني القائم
بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في
الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع
نعليك لفظة تدل على الامر والامر افتضاء وطلب يقوم بذات الامر وليس شرط
قيامه به ان يكون المأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا
وجد المأمور كان مأمورا بذلك الافتضاء بعينه من غير تجديد افتضاء آخر وكم
من شخص ليس له ولد و يقوم بذاته افتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر
في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الافتضاء يتنجز في نفسه على تقدير الوجود
فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الاب من غير تقدير صياغة لفظ
مسموع وقدر بقاء ذلك الافتضاء على وجوده لعلم الابن انه مأمور من جهة الاب بطلب
العلم في غير استئناف افتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الافتضاء نعم العادة جارية
بأن الابن لا يحدث له علم الا باللفظ يدل على الافتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب
العلم دلالة على الافتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت او كان قديما بذاته قبل
وجود ولده فمكنا ينبغي ان يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه
حادثة والمدلول قديما ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده
مهما كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الافتضاء
من يعلم استحالة وجوده فلذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته افتضاء فعل ممن يستحيل
وجوده بل من علم وجوده وذلك غير محال * فان قيل افتقولون ان الله تعالى في الازل
آمر وناه * فان قلتم انه امر فكيف يكون امر لا مأمور له وان قلتم لا فقد صار امرآ بعد ان لم يكن
فانا اختلف الاصحاب في جواب هذا والمختار ان نقول هذا انظر بتعلق احد طرفيه بالمعني
والآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فاما حفظ المعني فقد انكشف وهو ان الافتضاء

القديم معقول وان كان سابقاً على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي ان يقال اسم
الامر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده ام ينطلق عليه قبله وهذا امر لفظي لا
ينبغي للناظر ان يشتغل بامثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما يجوزوا تسمية الله
تعالى قادراً قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود بل قالوا
القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً فكذلك الامر يستدعي مأموراً معلوماً
موجوداً والمعلوم الموجود قبل الوجود بل يستدعي الامر مأموراً به كما يستدعي
مأموراً ويستدعي امراً ايضاً والمأمور به يكون معدوماً ولا يقال انه كيف يكون امراً
من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجوداً بل يشترط
كونه معدوماً بل من امر ولده على سبيل الوضعية بامر ثم توفي فاتي الولد بما اوصى به
يقال امثال امر والده والامر معدوم والامر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم
امثال الامر فاذا لم يستبعد كون المأمور ممثلاً الامر ولا وجود الامر ولا الامر ولم
يستبعد كون الامر امراً قبل وجود المأمور به فمن اين يستدعي وجود المأمور فقد
انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نظير الا فيهما فهذا ما اردنا ان نذكره
في استحالة كونه محلاً للحوادث اجمالاً وتفصيلاً

الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه
ازلاً وابدأ فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً متكلاً واما ما يشق له من
الافعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في انه يصدق في الازل ام لا
وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه

والقول الجامع ان الاسامي التي تسمى بها الله تعالى اربعة الاول ان لا يدل الا
على ذاته كالموجود وهذا صادق ازلاً وابدأ

الثاني ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق
بعدم ازلاً والباقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرًا وكالواحد فانه يدل
على الوجود وسلب الشريك وكافني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا ايضاً
يصدق ازلاً وابدأ لان ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام

الثالث ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم
والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالاثر والناهي
والظهور ونظائره فذلك ايضاً يصدق عليه ازلاً وابدأ عند من يعتقد قدم جميع الصفات

الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من افعله كالجواد والرزاق والخالق والمعلم والمذل وامثاله وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق ازلًا اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبًا للتغير وقال قوم لا يصدق اذ لا خالق في الازل فكيف خالقًا والكاشف للغطاء عن هذا ان السيف في الغمد يسمى صارمًا وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارمًا وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مرويًا وعند الشرب يسمى مرويًا وهما اطلاقان مختلفان فمعنى تسمية السيف في الغمد صارمًا ان الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لامر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارمًا يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل فان الخلق اذ اجري بالفعل لم يكن لتجدد امر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا حظ المعنى فقد ظهر ان من قال انه لا يصدق في الازل هذا الاسم فهو محق واراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو محق اوراد به المعنى الاول واذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما اردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاو وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الاحكام المشتركة بين الصفات اربعة احكام فكان المجموع قرينًا من عشرين دعوى هي اصول الدعاوي وان كان تنبني كل دعوى على دعاوي بها يتوصل الى اثباتها فلنشغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء الله تعالى القطب الثالث في افعال الله تعالى وجملة افعال جازية لا يوصف شي منها بالوجوب وتدعى في هذا القطب سبعة امور

ندعى انه يجوز لله تعالى ان لا يكلف عباده وانه يجوز ان يكلفهم ما لا يطاق وانه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجنابة وانه لا يجب رعاية الاصلح لهم وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله بعثه الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحًا ولا محالًا بل امكن اظهار صدقهم بالمعجزة وجملة هذه الدعاوي تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح ولقد خاض الخائفون فيه وطولوا القول في ان العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب وانما كثير الخطب لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف

تخاطب خصمان في ان العقل واجب ام/ وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا
متفقا عليه بينهما فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معني
سنة الفاظ وهي الواجب والحسن والقبيح والعبث والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ
مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها والوجه في امثال هذه المباحث ان نطرح الالفاظ ونحصل
المعاني في العقل بعبارات اخرى ثم نلتفت الى الالفاظ المجوثة عنها وننظر الى تفاوت
الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة وبطلق على القديم
انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة وليس من غرضنا وليس يخفى ان الفعل
الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه اولى من تركه لا يسمى
واجباً وان ترجح وكان اولاً لا يسميه ايضاً بكل ترجيح بل لا بد من خصوص ترجيح
ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه يعلم انه نستعقب تركه ضرراً او يتوهم وذلك
الضرر اما عاجل في الدنيا واما آجل في العاقبة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق
مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجمه لهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى
اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجباً اذ العطشان اذا لم
يبادر الى شرب الماء تضرر تضرراً قريباً ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان
ما لا ضرر فيه اصلاً ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجباً فان التجارة واكتساب المال
والتوافل فيه فائدة ولا يسمى واجباً بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر
فان كان ذلك في العاقبة اعني الآخرة وعرف بالشرع فنحن نسميه واجباً وان كان ذلك
في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى ايضاً ذلك واجباً فان من لا يعتد الشرع قد يقول
واجب على الجائع الذي يموت من الجوع ان يأكل اذا وجد الخبز ونعني بوجوب الاكل
ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه واسنا نحرم هذا الاصطلاح بالشرع فان
الاصطلاحات مباحة لا حرج فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا لم يكن على
وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين للواجب ورجع كلاهما الى التعرض
للضرر وكان احدهما اعم لا يختص بالآخرة والآخر اخص وهو اصطلاحنا وقد بطلق
الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه الى امر محال كما يقال ما علم وقوعه
فوقوعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدي الى ان ينقلب العلم جهلاً وذلك محال
فيكون معنى وجوبه ان ضده محال فليسم هذا المعنى الثالث الواجب
واما الحسن فخط المعنى منه ان الفعل في حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها

ان توافقه اي تلايم غرضه والثاني ان ينافر غرضه والثالث ان لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي ينافي غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثاً اي لا فائدة فيه اصلاً وفاعل العبث يسمى عبثاً وربما يسمى سفيهاً وفاعل القبيح اعني الفعل الذي ينضربه يسمى سفيهاً واسم السفيه اصدق منه على العبث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل او لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقاً لغرضه سمي حسناً في حق من وافقه وان كان منافياً سمي قبيحاً وان كان موافقاً لشخص دون شخص سمي في حق احدهما حسناً وفي حق الآخر قبيحاً اذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما امران اضافيان مختلفان بالاشخاص ويختلف في حق شخص واحد بالاحوال ويختلف في حال واحد بالاعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسناً من وجه قبيحاً من وجه فمن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير وبعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذي يكشف عورته ويسميه غامزاً قبيح الفعل والمثدين يسميه محسباً حسن الفعل وكل يحسب غرضه تطلق اسم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع اعدائه ويستقبحه جميع اوليائه بل هذا القاتل في الحسن المخصوص جاري في الطباع ما خلق ما يلا من الالوان الحسان الى السمرة فصاحبه يستحسن الاسمر ويعشقه والذي خلق ما يلا الى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فبهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن امرين اضافيين مختلفان بالاضافات عن صفات الذوات التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز ان يكون الشيء حسناً في حق زيد قبيحاً في حق عمرو ولا يجوز ان يكون الشيء اسود في حق زيد ابيض في حق عمرو لما لم تكن الالوان من الاوصاف الاضافية فاذا فهمت المعنى فافهم ان الاصطلاح في لفظ الحسن ايضاً ثلاثة فقابل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان او آجلاً وقابل يخص بما يوافق الغرض في الاخر وهو الذي حسنه الشرع اي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح اصحابنا والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن فالاول اعم وهذا اخص وبهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لا يتحاشا فعل الله تعالى قبيحاً اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك نراه يسبون الفلك والدهر ويقولون خرف الفلك وما افجع اعماله ويعلمون

ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لا غرض في حقه و يكون معناه انه لا تبعه عليه فيه ولا لائمة وانه فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه ما يشاء واما الحكمة فتطلق على معنيين * احدهما الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجميلة والحكم عليها بانها كيف ينبغي ان تكون حتى نتم منها الغاية المطلوبة والثاني ان تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام وانقائه واحكامه فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم ويقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد انضح لك معني هذه الالفاظ في الاصل ولكن ها هنا ثلاث غلطات للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغربها طوائف كثيرة

الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه بمعنى انه مخالف لغرضه ولكن اغراضه كأنه كل العالم في حقه فيمتوهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء، ويحكم بالاطلاق فهو مصيب في اصل الاستقبح ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشأه غفائه عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض احواله غير ما يستقبحه معها انقلب موافقاً لغرضه

الغلطة الثانية فيه ان ما هو مخالف للاغراض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد وسبب ذلك غفائه عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة الفه باستقبحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من اول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلقى اليه ان الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي ان يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط بلازمه في اكثر الاوقات وانما يقع نادراً فذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقاً

الغلطة الثالثة سبق الوهم الى العكس فان ما رُئيَ مقروناً بالشيء يظن ان الشيء

ايضاً لا محالة يكون مقروناً به مطلقاً ولا يدري ان الاخص ابدأ يكون مقروناً بالاعم
واما الاعم فلا يلزم ان يكون مقروناً بالاخص ومثاله ما يقال من ان السليم اعنى الذي
نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه انه ادرك المؤذي وهو
متصور بصورة حبل مبرقش فاذا ادرك الحبل سبق الوهم الى العكس وحكم بانه مؤذٍ
فينفر الطبع تابعاً للوهم والخيال وان كان العقل مكذباً به بل الانسان قد ينفر عن اكل
الخبثيص الاصفر لشبهه بالعذرة فيكاد يتقايأ عند قول القائل انه عذرة ويتعذر عليه
تناوله مع كون العقل مكذباً به وذلك لسبق الوهم الى العكس فانه ادرك المستقذر
رطباً اصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بانه مستقذر بل في الطبع ما هو اعظم من
هذا فان الاسامي التي تطلق عليها المنود والزئوج لما كان يقتدر بها فيجسم المسمي به يؤثر
في الطبع و يبلغ الى حد لو سمي به اجمل الازراك والروم لنفر الطبع عنه لانه ادرك
الوهم القبيح مقروناً بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا ادرك الاسم حكم بالقيح على المسمي
ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي ان يغفل عنه لان اقدام الخلق واحجامهم
في افوالهم وعقائدهم وانعالمهم تابع لمثل هذه الاوهام واما اتباع العقل الصرف فلا يقوى
عليه الا اولياء الله تعالى الذين اراهم الله الحق حقاً وقوامهم على تبايعه وان اردت ان
تجرب هذا في الاعتقادات فاورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جليلة فيسارع
الى قبولها فلو قلت له انه مذهب الاشعري رضي الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب
مكذباً بعين ما صدق به مهما كان سبي الظن بالاشعري اذ كان في ذلك في نفسه
منذ الصبا وكذلك نقرر امراً معقولاً عند العامي الاشعري ثم نقول له ان هذا قول
المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود الى التكذيب ولست اقول هذا طبع
العوام بل طبع اكثر من رايته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام في
اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطالبون
الحق بل يطالبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد فان
صادفوا في نظرهم ما يؤكدهم عقائدهم قالوا قد ظفروا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف
مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتكف بالتقليد اصلاً وينبزون
بالشبهة كل ما يخالفه والدليل كل ما يوافقه وانما الحق ضده وهو ان لا يعتقد شيئاً
اصلاً وينظر الى الدليل واسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً وكل ذلك منشاؤه
الاستيجسان والاستبجاح بتقديم الالفة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وفقت على هذه

المثارات سهل عليك دفع الاشكالات * فان قيل فقد رجع كلامكم الى ان الحسن والقبح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه و يستقبح ما له فيه فائدة * اما الاستحسان فمن رأى انساناً او حيواناً مشرفاً على الهلاك استحسان انقاذه ولو بشربة ماء مع انه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو بمراي من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن ان يقدر انقضاء كل غرض ومع ذلك يرجح جهة الانقاذ على جهة الاهمال بتحسين هذا ونقبيح ذلك واما الذي يستقبح مع الاغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به او الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهده ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض فبان ان الحسن والقبح معني سوى ما ذكرتموه * والجواب * ان في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل اما ترجيح الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للادى الذي يلحق الانسان في رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه ولان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية و يقدر غيره قادراً على انقاذه مع الاعراض عنه ويجد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه و يقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفره طبعه عما يعتقد من ان المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها او فرض في شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهذا محال بصورة اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى امر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلمه احد فهو ممكن ان يعلمه فان فرض في موضع يستحيل ان يعلم فيبقى ايضاً ترجيح في نفسه وميل بضاهي نفرة طبع السليم عن الخبل وذلك انه رأى الثناء مقروناً بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو يميل الى الثناء فيميل الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما انه لما رأى الاذى مقروناً بصورة الخبل وطبعه ينفر عن الاذى فينفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الاذى بل الطبع اذا رأى من يعشقه في موضع وطال معه انسه فيه فانه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر

امر علي جدار دبار ليلى * اقبل ذا الجدار وذا الجدار

وما تلك الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديارا
 وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حب الناس الاوطان ونعم ما قال
 * وحب اوطان الرجال اليهم * ما رب قضاها الشباب هنالك *
 * اذا ذكروا اوطانهم ذكرتهم * عهود الصبا فيها فحنوا لذلك *
 واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا
 هو السبب الذي هو غلط المغتربين بظاهر الامور الداهلين عن اسرار اخلاق النفوس
 الجاهلين بان هذا الميل وامثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع مجرد الوهم
 والخيال الذي هو غلط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطبعة للاوهام والتخيلات
 بحكم اجراء العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاماً طيباً بالتذكر او بالرؤية سال في
 الحال لعابه وتخلبت اشداًفه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لافاضة اللعاب
 المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تنبعث بحسب التخيل وان كان الشخص
 عالمًا بانه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم او بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة
 الجميلة التي يشتهي مجامعتها فكما ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل
 وساقمت الرياح الى تجاوزيف الاعصاب وملأتها واثارت القوة المأمورة بصب المذى
 الرطب المعين على الوقوع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك
 الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطبعة مسخرة تحت حكم
 الخيال والوهم ساعد العقل الوهم او لم يساعده فهذا وامثاله منشاء الغلط في سبب ترجيح
 احد جانبي الفعل على الآخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فاما النطق بكلمة الكفر
 وان كان كذلك فلا يستقبحه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستقبح الاصرار
 فان استحسن الاصرار فله سببان احدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام
 اكثر والآخر ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين فكمن من شجاع يمتطي متن
 الخطر ويتمتع على عدد يعلم انه لا يطيقهم ويستحق ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة
 الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسببه ثناء الخلق على من يفي
 بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث
 لا ينتظر ثناء فسيبه حكم الوهم من حيث انه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو لذيق والمقرون
 باللذيق لذيق كما ان المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الامثلة فهذا ما يمنعه هذا
 المختصر من بث اسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره وقد

استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام في الدعاوي فلنرجع اليها
الدعوى الاولى ندعي انه يجوز لله تعالى ان لا يخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك
واجباً عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه وقالت
طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق * وبرهان الحق فيه ان نقول
قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فاننا بينا ان المفهوم عندنا من لفظ
الواجب ما ينال تاركه ضرر اما عاجلاً واما اجلاً او ما يكون نقيضه محال والضرر
محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان
يودي ذلك الى خلاف ما سبق به العلم في الازل وما سبقت به المشيئة في الازل فهذا
حق وهو بهذا التاويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة او العلم اذا فرض
متعلقاً بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة فان * قيل انما يجب عليه ذلك
لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع الى الخالق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة
الخلق للتعليل والحكم المعامل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهم الحكم فلا يعنيكم ذكر العلة
فما معنى قولكم انه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم من الوجوب الا
المعاني الثلاثة وهي منعدمة فان اردتم معنى رابعاً ففسروه اولاً ثم اذكروا علة فاننا ربما
لانتكر ان للخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب
عليه اذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا مخرج عنه ابدأ على انا نقول انما
يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان
يخلقهم في الجنة متنعمين من غيرهم وضرر وغم والم واما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم
قد تمنوا العدم * وقال بعضهم ليتني كنت نسياً منسياً وقال اخر ليتني لم اك شيئاً وقال
آخر ليتني كنت تبنة رفعها من الارض وقال اخر يشير الى طائر ليتني كنت ذلك الطائر
وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يتنى عدم الخلق وبعضهم يتحنى عدم
التكليف بان يكون حماداً او طائراً فليت شعري كيف يستجيز العاقل في ان يتول
للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفي المكافة والتكليف في عينه الزام كلفة وهو لم
وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادراً على ابصاله اليهم بغير تكليف فان قيل
الثواب اذا كان باستحقاق كان الذ وواقع من ان يكون بالامتنان والابتهاد * والجواب
ان الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والترفيع من احتمال
منته واقدير اللذة في الخروج من نعمته اولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم

وليت شعري كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوسوس ومن يستنقل
المقام ابد الابد في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف اخس من ان ينظر او يخاطب
هذا لو سلم ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً وسنئين نقيضه ثم ليت شعري الطاعة
التي بها يستحق الثواب من اين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته
وارادته وصحة اعضائه وحضور اسبابه وهل لكل ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فنعوذ
بالله من الانحلال عن غريزة العقل بالكلية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي ان
يسأزق الله تعالى عقلاً صاحبه ولا يشتغل بمناظرته

﴿الدعوى الثانية﴾ ان الله تعالى ان يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه
وذهبت المعزلة الى انكار ذلك ومعتقد اهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه
وهو انه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكاملاً وله مورد وهو
المكلف وشرطه ان يكون فاهماً للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطاباً
ولا تكليفاً والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه ان يكون مفهوماً
فقط واما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام فاذا صدر من
يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً وان كان مثله سمي
التماساً وان كان فوفه سمي دعاء وسواءً لا لاقتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي
تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك ان استحالة لا تغلو اما ان تكون
لا متناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض او كان لاجل الاستقباح وباطل ان يكون
امتناع لذاته فان السواد والبياض لا يمكن ان يفرض مجتمعاً وفرض هذا ممكن اذ
التكليف لا يغلو اما ان يكون لفظاً وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل ان يقول الرجل
لعبده الزمن قم فهو على مذهبيهم اظهر واما نحن فانا نعتقد انه اقتضاء يقوم بالنفس وكما
يتصور ان يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر غير تصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم
ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء ونظر الزمان والسيد لا يدري ويكون
الاقتضاء قائماً بذاته وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وان لم يكن معلوماً عند
المقتضى فان علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالهجز عن الوفاء وباطل ان يقال
بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه
لتنزهه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض اما الانسان العاقل الماضبوط بغالب

الامر فقد يستقبح ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى ﴿فان قيل﴾ فهو مما لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال ﴿قلنا﴾ هذه ثلاث دعاوي ﴿الاولى﴾ انه لا فائدة فيه ولا نسلم فلعل فيه فائدة للعباد اطمع الله عليها وليست الفائدة هي الامثال والشواهد عليه بل ربما يكون في اظهار الامر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة فقد بنسخ الامر قبل الامثال كما امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامثال وامر ابا جهل بالايمان واخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال ﴿الدعوى الثانية﴾ ان ما لا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فاننا بينا انه لا يراد بالعبث الا ما لا فائدة فيه فان اريد به غيره فهو غير مفهوم

﴿الدعوى الثالثة﴾ ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تاليس لان العبث عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لها فتسميه عاجلاً مجاز محض لا حقيقة له يضاهي قول القائل الريح عابثة يتجرى بها الاشجار اذ لا فائدة لها فيه وبضاهي قول القائل الجدار غافل اي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنها فاطلاقها على الذي لا يقبل العلم مجاز لا اصل له وكذلك اطلاق اسم العاثر على الله تعالى واطلاق العبث على افعاله سبحانه وتعالى ﴿الدليل الثاني﴾ في المسئلة ولا محيص لاحد عنه ان الله تعالى كلف ابا جهل ان يؤمن وعلم انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن فكانه امر بان يؤمن بانه لا يؤمن اذ كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مأموراً بتصديقه فقد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالاً لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالحال لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالايمان فقد جحد الشرع ومن قال كان الايمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لا يقع فقد اضطر كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امثاله ولا يغني عن هذا قول القائل انه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدره اما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم تكن له قدرة الا على الكفر الذي صدر منهم واما عند المعازلة فلا يمتنع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شروطه ان لا ينقلب علم الله تعالى جهلاً والقدرة لا تراد لعينها بل ليتيسر الفعل بها فكيف يتيسر فعل يؤدي الى انقلاب العلم جهلاً فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو

تعال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التماثل ولا في تصور الافتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان

الدعوة الثالثة ندعي ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البري عن الجنابات ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه فيصح ولذلك لزوم المصير الى ان كل بقعة وبرغوث او ذي بعرك او صدمة فان الله عز وجل يجب عليه ان يحشره وبنبيه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى ان ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخر وبنالها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا مذهب لا يخفى فساد و لكننا نقول اما ايلام البري عن الجنابة من الحيوان والاطفال والمجانين فقدور بما هو مشاهد محسوس فيبقى قول الخصم ان ذلك بوجوب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالة في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكيمًا

فنعول ان الحكمة ان اريد بها العلم بنظام الامور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه وان اريد بها امر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له

فان قيل فيؤدي الى ان يكون ظالمًا وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد) فانما الظلم منفي عنه بطريق الساب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح فان الظلم انما يتصور ممن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى او يمكن ان يكون عليه امر فيخالف فعله امر غيره ولا يتصور من الانسان ان يكون ظالمًا في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف امر الشرع فيكون ظالمًا بهذا المعنى فمن لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان الظلم مسلوبًا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه فلتفههم هذه الدقيقة فانها منزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات

الدعوة الرابعة ندعي انه لا يجب عليه رعاية الا صلح لعباده بل له ان يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد خلافًا للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في افعاله واوجبوا عليه رعاية الاصلح ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فاننا نريهم من افعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه لا صلاح للعبيد فيه فاننا نفرض ثلاثة اطفال مات احدهم وهو مسلم في الصبا وبلغ الآخر

واسلم ومات مسلماً بالغاً وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر فان العدل عندهم ان يخلد الكافر البالغ في النار وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم فاذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبته فيقول لانه بالغ فاطاعني وانت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانك امتني قبل البلوغ فكان صلاحني في ان تمديني بالحياة حتي ابلغ فاطيع فانال رتبته فلم حزممتني هذه الرتبة ابد الابدين وكنت قادراً على ان توصلني لها فلا يكون له جواب الا ان يقول علمت انك لو بلغت لعصيت وما اطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة اولى بك واصح لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب او ما علمت اني اذا بلغت كفرت فلو امتني في الصبا وانزلتني في تلك المانزلة النازلة لكان احب الي من تخليد النار واصح لي فلم احببني وكان الموت خيراً لي فلا يبقى له جواب البتة ومعلوم ان هذه الارقام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود

الدعوى الخامسة ندعي ان الله تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه الثواب بل ان شاء اثناهم وان شاء عاقبهم وان شاء اعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الالهية وهذا لان التكليف تصرف في عبيده وماليكه اما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجباً بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقبيح وان اريد له معنى آخر فليس بمفهوم الا ان يقال انه يصير وعده كذباً وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره * فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح

قلنا ان عذبتهم بالقبح انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الاغراض وان عذبتهم به انه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف لم يمنع عليه فعله اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة علي انا لو زلنا على فاسد معتقد هم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لان الثواب يكون عوضاً عن العمل فتبطل قابضة الرق وحق على العبد ان يخدم مولاه لانه عبده فان كان لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفي

لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدّد وعلى هذا الشكر ثواب مجدّد
ويتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والزب كل واحد منهما ابدًا مقيدًا بحق الآخر
وهو محال واخفش من هذا قولهم ان كل من كفر فيجب على الله تعالى ان يعاقبه ابدًا
ويخلده في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل
بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الامور فانا نقول العبادة فاضية والعقول
مشيرة الى ان التجاوز والصفح احسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي اكثر
من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو اشدّ فكيف يستقبح العفو والانعام ويستحسن طول
الانتقام ثم هذا في حق من اذنه الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوي
في حقه الكفر والايمان والطاعات والمعصيان فهما في حق الهيته وجلاله سيان ثم كيف
يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تايد العقاب خالداً مخلداً في مقابله
المعصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن اندهى عقله في الاستحسان الى هذا الحد كانت دار
المرضي اليق به من مجامع العلماء على انا نقول لوسلك سالك ضد هذا الطريق بعينه
كان اقوم قبلاً واجرى على قانون الاستحسان والاستقباح الذبني نفذي به الاوهام
والخيالات كما سبق وهو ان نقول الانسان يقبح منه ان يعاقب على جنابة سبقت وجناية
تداركها الا لوجهين احدهما ان يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن
ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة في المستقبل اصلاً
فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق قبيل لانه لا فائدة فيه للعقاب ولا لاحد سواء الجاني
متأذ به ودفع الاذى عنه احسن وانما يحسن الاذى لفائدة ولا فائدة وما مضى فلا
تدارك له فهو في غاية القبح

الوجه الثاني ان نقول انه اذا تاذى المجنى عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم
وشفاء الغيظ مريح من الألم والألم بالجاني اليق ومهما عاقب الجاني زال منه ألم الغيظ
واختص بالجاني فهو اولي بهذا ايضاً له وجه ما وان كان دليلاً على نقصان العقل وغلبة
الغضب عليه فاما ايجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لاحد في عالم الله
تعالى ولا فيه دفع اذى عن المجنى عليه ففي غاية القبح فهذا اقوم من قول من يقول ان
ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتبع الموجب الاوهام التي وقعت بتوهم
الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكننا اردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم
﴿الدعوى السادسة﴾ ندعي انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله

تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان العقل مجردة موجب وبرهانه هو ان نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعلمه في حق الفوائد عاجلاً وآجلاً بمثابة واحدة فان قلتم يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بانه لا فائدة فيه قطعاً عاجلاً وآجلاً فهذا حكم الجاهل لا حكم العقل فان العقل لا يأمر بالعيب وكما هو خال عن الفوائد كلها فهو عيب وان كان لفائدة فلا يخلو اما ان ترجع الى المعبود تعالى وتقدس عن الفوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلو ان يكون في الحال او في المال اما في الحال فهو تعب لا فائدة فيه واما في المال فالمتوقع الثواب ومن اين علم انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا اصل لها فان قيل يخطر بباله ان له رباً ان شكره اثابه وانعم عليه وان كفر انعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالاحتراز عن المعلوم

فلما نحن لا ننكر ان العاقل يستجسه طبعه عن الاحتراز من الضرر وهو مآل ما آفلا يمنع من اطلاق اسم الايجاب على هذا الاستثنائات فان الاصطلاحات لا مشاحة فيه ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير الثواب بالعقاب مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سيان لا كالأولاد منا فانه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستلذه ويتألم بالكفر ان ويتأذى به فاذا ظهر استواء الامرين في حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو انه يعاقب على الشكر لوجهين * احدهما ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه صرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبيد مريب خلق له شهوة ومكن من الشهوات فاعل المقصود ان يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وان لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال اظهر * الثاني ان يقيس نفسه على من يشكر ملكاً من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع نومه مع اهله وجميع اسراره الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن انت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وافعالم واخلاقهم والاذ لا تشتغل بما يبهرك فالذي يطلب معرفة الله تعالى كانه ان تعرف دقائق صفات الله تعالى وافعاله وحكمته واسراره في افعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الا من له منصب فمن اين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان ما اخذهم او هام رسخت منهم من العادات تعارضها امثالها ولا محيص عنها فان قيل فان

لم يكن مدركاً لوجوب مقتضى العقول ادى ذلك الى الخفاء الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة
وقال انظروا فيها فالحفاظ ان يقول ان لم يكن النظر واجباً فلا اقدم عليه وان كان
واجباً فيستحيل ان يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل ان يكون مدركه
الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى
ان لا يظهر صحة النبوة اصلاً والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب
وقد بينا ان معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على التارك بدفع ضرر موهوم في التارك او
معلوم واذا كان هذا هو الوجوب فالموجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناطا العقاب
بتارك النظر ترجيح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجح
بترجح الله تعالى في ربطة العقاب باحدهما واما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب
لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب ان يكون وجوبه معلوماً بل ان يكون علمه
متمكناً لمن اراده فيقول النبي ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد بان جعل الله
تعالى احدهما مسعداً والآخر مهلكاً ولست اوجب عليك شيئاً فان الايجاب هو الترجيح
والمرجح هو الله تعالى وانما انا مخبر عن كونه سمٌ ومرشدٌ لك الى طريق تعرف به
صدقي وهو النظر في المعجزة فان سلك الطريق عرفت ونجوة وان تركت هلك ومثاله
مثال طبيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له
اما هذا فلا تتناوله فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته بان تطعمه هذا السنور
فيموت على الفور فيظهر لك ما قلته واما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته
بالتجربات وهو ان تشربه فتشفى فلا فرق في حق ولا في حق استاذي بين ان يهلك
او يشفي فان استاذي غني عن بقاؤك وانا ايضاً كذلك فعند هذا لو قال المريض هذا
يجب علي بالعقل او بقولك وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل بالتجربة كان مهلكاً نفسه ولم
يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد اخبره الله تعالى بان الطاعة شفاء والمعصية داء وان
الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره بانه غني عن العالمين سعدوا ام شقوا فانما اشار
الرسول ان يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعلها
وهذا واضح فان قيل فقد رجع الامر الى ان العقل هو الموجب من حيث انه يستماع
كلامه ودعواه بتوقع عقاباً فيحمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه
النظر فلما الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم ولا قيد امر هو ان الوجوب كما
بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول

مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة وبوافقه الثواب الموعود ليكون مستحثاً ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظناً أو علماً ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجع الفعل على الترك بنفسه بل الله هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المعجزة والمعجزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشف المعاني والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والمخير هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب اخلاص وهو الطبع وكذلك ينبغي ان يفهم الحق في هذه المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المتباد الذي لا يشفي القليل ولا يزيل الغموض

﴿الدعوى السابعة﴾ ندعي ان بعثة الانبياء جاز و ليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال و برهان الجواز انه مما قام الدليل على ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واصوات ورفوم او غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فانا اسنا نعي به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر النافع في الآخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة وبصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى امره بنبلغ الخبر وبصدر منه فعل خارق للعادة مقرون بالدعوى ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالاً لذاته فانه يرجع الى كلام النفس الى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم باستحالة ذلك من حيث الاستحباب والاستحسان فقد استأصلنا هذا الاصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن ان يدعي قبح ارسال الرسول على قانون الاستحباب فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستجبوا هذا فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضرورياً فلا بد من ذكر سببه وغاية ما هو به ثلاثة شبهة الاولى قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول ففي العقول غنية عنه و بعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحالة التصديق والقبول ﴿الثانية﴾ انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلهم جهاراً فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به فثابته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السحر والطاقمات وعجائب

الخواص وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها وإذا استويا في خرق العادة لم يؤمن
 ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق ﴿الثالثة﴾ أنه ان عرف تمييزها عن السحر والطمس
 والتخييلات فمن اين يعرف الصدق وامل الله تعالى اراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل
 كل ما قال النبي انه مسعد فهو مشق وكما قال مشق فهو مسعد ولكن الله اراد ان
 يسوقنا الى الهلاك ويغويننا يقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله
 تعالى عندكم اذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه اقوى شبهة ينبغي ان يجادل بها المعازلي
 عند رومه الزام القول بتقبيح العقل اذ يقول ان لم يكن الاغواء قبيحاً فلا يعرف صدق
 الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال والجواب ان نقول اما الشبهة الاولى فضعيفة فان
 النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبراً بما لا تشغل العقول بمعرفته ولكن تستقل بفهمه
 اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والافعال والاخلاق والعقائد
 ولا يفرق بين المشقى والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكنه
 اذا عرّف فهم وصدق وانتفع بالسمع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول
 الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقراين الاحوال وامور
 اخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقراين حالات فلا فرق *
 فاما الشبهة الثانية وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخييل فليس كذلك فان احداً من
 العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتى وقلب العصا ثعباناً وخلق القمر وشق البحر
 وابراء الائمة والابرص وامثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القابل ان ادعى ان كل
 مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وان فرق
 بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر ويبقى
 النظر بعده في اعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وان ما اظهره من جنس
 ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به
 النبي على ملاء من اكابر السحرة ولم يملهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الان
 من غرضنا آحاد المعجزات * واما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك
 لسبب ذلك فنقول مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان ذلك مأمون عليه
 وذلك بان يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو شهدني انسان بين يدي
 ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك اوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق

والا فطاعات فطالبوه بالبرهان والملك ساكت فقال ايها الملك ان كنت صادقاً في ما ادعيته فصدقني بان تقوم على سريرك ثلاث مرات على التوالي وتقع على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قعد حصل للحاضرين علم ضروري بانه رسول الملك قبل ان يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء ام يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولاً ووكيلاً لعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله انت رسولي وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم يكون هذا تصديقاً وتفويضاً ضرورياً ولذلك لم ينكر احد صدق الانبياء من هذه الجهة بل انكروا كون ما جاء به الانبياء خارقاً للعادة وحملوه على السحر والتلبيس او انكروا وجود رب متكلم آمر ناه مصدق مرسل فاما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق فان قيل فبهم انهم راوا الله تعالى باعينهم وسمعوه باذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتك وسقائتك فما الذي يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه واخبر عن المشي بانه مسعد وعن المسعد بانه مشقي فان ذلك غير محال اذا لم تقولوا بتقبيح العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاهاً وعياناً ومشاهدة نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهالا ككم في تركها فبهم نعلم صدقه فاعله يلبس علينا ليفوتنا ويهلكنا فان الكذب عندهم ليس قبيحاً لعينه وان كان قبيحاً فلا يمنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق اجمعين **والجواب** ان الكذب مأمون عليه فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حق ينطرق اليه التلبيس بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه فكل ما يعاينه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الا من عما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل معهما علم انه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقترب بدعوي النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في انه مقدور البشر ام لا فاما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجال اصلاً البتة فان قيل فهل تجوزون انكرامات قلنا اختلف الناس فيه والحق ذلك جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء انسان او عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لان

الكرامة عبارة عما يظهر من غير افتوان المتحدي به فان كان مع التحدي فانما نسميه معجزة و يدل بالضرورة على صدق المتحدي وان لم تكن دعوي فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على يد كاذب فانما المعجزة مقرونة بالتحدي سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وانت رسول و تصديق الكاذب محال لذاته وكل من قال له انت رسولي صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله انت رسولي محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له انت رسولي ومعنى المعجزة انه قيل له انت رسولي فان فعل الملك على ما ضربنا من المثل كقوله انت رسولي بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور لانه محال والمحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب وانشرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما اخبر هو عنه والله اعلم

﴿ القطب الرابع وفيه اربعة ابواب ﴾

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

﴿ الباب الثاني ﴾ في بيان ان ما جاء به من الحشر والنشر والهراط والميزان وعذاب

القبر حق وفيه مقدمة وفصلان

﴿ الباب الثالث ﴾ فيه نظر في ثلاثة اطراف

﴿ الباب الرابع ﴾ في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى

القوانين التي ينبغي ان يعول عليها في التكفير وبه اختتام الكتاب

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر الى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق الفرقة الاولى اليسوية حيث

ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه

رسولا حقا ومعلم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين و بعث

رسوله الى كسرى وقبصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض ﴿ الفرقة

الثانية ﴾ اليهود فانهم انكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه وفي معجزاته بل زعموا انه لاني بعد موسى

عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي ان تثبت عليهم نبوة عيسى

لانه ربما يقصر فهمهم عن درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك اعجاز احياء الموتي

وابراء الاكهم والابرص فيقال لهم ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه

باحياء الموتي وبين من يستدل بقلب العصا ثعبانا ولا يجدون اليه سبيلا البتة الا انهم

ضلوا بشبهتين احدها قولهم النسخ محال في نفسه لانه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى ﴿ والثانية ﴾ لفهم بعض المخدعة ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بديني ما دامت السموات والارض وانه قال اني خاتم الانبياء اما الشبهة الاولى فبطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد حقوق خطاب يرفعه وليس من المحال ان يقول السيد لعبد ق مطلقاً ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضي منه الى وقت بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لا ينيه عليها ويفهم العبد انه مأمور بالقيام مطلقاً وان الواجب الاستمرار عليه ابداً الا ان يخاطبه السيد بالعود فاذا خاطبه بالعود فعد ولم يتوهم بالسيد انه بداله او ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والان قد عرفها بل يجوز ان يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح في ان لا ينيه العبد عليها ويطلق الامر له اطلاقاً حتى يستمر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته امره بالعود فهكذا ينبغي ان يفهم اختلاف احكام الشرائع فان ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض الاحكام كتغير قبلة وتحليل محرّم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال فليس فيه ما يدل على التغيير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذ لو اعتقدوا انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وينكرون وجود نوح وابراهيم وشرعها ولا يميزون فيه عمن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر ﴿ واما ﴾ الشبهة الثانية فسخرية من وجهين * احدهما انه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى وهو ايضاً مصدق له افتكرونها مهجزة عيسى وجوداً او ينكرون احياء الموتى دليلاً على صدق المتحدي فان انكروا شيئاً منه لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يجحدون عنه مخيصةً واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله اني خاتم الانبياء ﴿ الثاني ﴾ ان هذه الشبهة انما القنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لا حجت لليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا عليه السلام مصدقاً بموسى عليه السلام وحاكماً على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعاً ان اليهود لم يحتجوا به لان ذلك لو كان لكان منقماً لا جواب عنه والتواتر نقسله ومعلوم انهم لم

يتركوه مع القدرة عليه واقد كانوا يحرصون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية
لدمائهم واموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى اثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما
انبتنا على النصراني **الفرقة الثانية** وهم مجوزون للنسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من
حيث انهم ينكرون معجزته في القرآن وفي اثار نبوته بالمعجزة طريقان الاول التمسك بالقرآن
فالان يقول لا معنى للمعجزة الا ما يقارن بتجدي النبي عند استشهاده على صدقه على
وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة واغراقهم فيها متواتر
وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان ارذل الشعراء لا يتحدثوا بشعرهم وعورضوا لظهرت
المعارضات والمنافضات الجارية بينهم فاذن لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن
انكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل
ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصاً من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم
لانهم لو قدروا لفعلا فان العادة قاضية بالضرورة بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه
يشتغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بجاري
العادات وكل ذلك مما بورت اليقين فلا حاجة الى التطويل وبمثل هذا الطريق ثبتت
نبوة عيسى ولا يقدر النصراني على انكار شيء من ذلك فانه يمكن ان يقابل بعيسى
فينكر تحديه بالنبوة او استشهاده باحياء الموتى او وجود احياء الموتى او عدم المعارضة
او يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك محاجات لا يقدر عليها الماعترف باصل النبوات فان
قيل ما وجه اعجاز القرآن فلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن
مناهج كلام العرب في خطبتهم واشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم
وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يري للعرب اشعار وخطب حكم
فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من
القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن تراهاات مسيلحة الكذاب
حيث قال الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وامثاله ربما
يقدر عليه مع ركاكة يستغنىها الفصحاء ويستبرزون بها واما جزالة القرآن فقد قضا كافة
العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا اذا معجز
وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين اعني من اجتماع هذين الوجهين **فان**
قيل **لعل** العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن ولو قصدت
اقدرت عليه او منعها العوايق عن الاشتغال به والجواب ان ما ذكره موسى فان دفع

تهدى المهدي بنظم كلام اهون من الدفع بالسيف معها جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا فان انصرفهم عن المعارضة لم يكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من اعظم المعجزات فلو قال نبي اية صدق اتي في هذا اليوم احرك اصبعي ولا يقدر احد من البشر على معارضي فلم يعارضه احد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الاعضاء من اعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من اعظم المعجزات معها كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي على رفاهم واموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهنا طريق تقدير نبوته على النصاري ومهما تشبثوا بانكار شيء من هذه الامور الجلية فلا تشغل الا بمعارضتهم بمثله في معجزات عيسى عليه السلام ﴿الطريقة الثانية﴾ ان ثبت نبوته بحملة من الافعال الخارقة للعادات التي ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق الحجاء ونفجر الماء من بين اصابه وتسبيح الحصى في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه ﴿فان قيل﴾ احاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ التواتر قلنا ذلك ايضا ان سلم فلا يقدح في العرض معها كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر وهذا كما ان شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتراً واحاد تلك الوقائع لم تثبت تواتراً ولكن يعلم من مجموع الاحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم اصلاً فان قال قائل من النصاري هذه الامور لم تتواتر عندي لا جملتها ولا آحادها * فيقال ولو انحاز يهودى الى قطر من الاقطار ولم يخالط النصاري وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات عيسى وان تواترت فعلى لسان النصاري وهم متهمون به فيما ذا ينفصلون عنه ولا انفصال عنه الا ان يقال ينبغي ان يخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك فان الاصم لا تتواتر عنده الاخبار وكذا المتصام فهذا ايضا علمنا عند انكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه

﴿الباب الثاني في بيان وجوب التصديق﴾

(بامور ورد بها الشرع ونفى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصالان)

اما المقدمة فهوان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما اما المعلوم بدليل العقل

دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك ما لم
يثبت لم يثبت الشرع اذ الشرع يبني على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم
يثبت الشرع فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما
يستند اليه ونفس الكلام ايضاً فيما اختارناه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف
ذلك وادعاء كما سبقت الاشارة اليه ﴿ واما ﴾ المعلوم بمجرد السمع فتخصيص احد
الجائزين بالوقوع فان ذلك من موافق العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحي والهام
ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالخشر والنشر والثواب والعقاب وامثالهما واما المعلوم بهما
فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسئلة
الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها وما يجري هذا المجرى ثم كلاً
ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً ان كانت الادلة
السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظناً ان
كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبني على الادلة الظنية كسائر
الاعمال فنحن نعلم قطعاً انكار الصحابة على من يدعي كون العبد خالقاً لشيء من الاشياء
وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعلوم انه
عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومهم الا مظنوناً انما صارت المسئلة قطعية بالبحث على
الطرق العقلية التي ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية
ولا ينبغي ان يعتقد بهم انهم لم يلبثوا الى المدارك الظنية الا في الفقهيات بل اعتبروها
ايضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية ﴿ واما ﴾ ما قضى العقل باستحالته فيجب
فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول
وظواهر احاديث التشبيه اكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل
للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب
التصديق ايضاً لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انكالك العقل عن القضاء
بالاحالة وليس يشترط اشتماله على القضاء لتجويز و بين الرتبين فرق ربما يزل ذهن
البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم ان الامر جائز وبين قوله لا
ادري انه محال ام جائز وبينهما ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى
والثاني غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق
جائز في القسمين جميعاً فهذه هي المقدمة ﴿ اما الفعل الاول ﴾ ففي بيان قضاء العقل

بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان اما الحشر فيعني به اعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله (قل يحييها الذي انشاها اول مرة) فان قيل فماذا نقولون انعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعاً او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض * قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات واحده الوجهين ان نعدم الاعراض ويبقى جسم الانسان متصوراً بصورة التراب مثلاً فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الاعراض ويكون معنى اعادتها ان تعاد اليها تلك الاعراض بعينها وتعاد اليها امثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار اعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الاخر فليس من شرط الاعادة فرض اعادة الاعراض وانما ذكرنا هذا لمصير بعض الاصحاب الى استحالة اعادة الاعراض وذلك باطل ولكن القول في ابطاله بطول ولا حاجة اليه في غرضنا هذا والوجه الآخر ان تعدم الاجسام ايضاً ثم تعاد الاجسام بان تخترع مرة ثانية فان قيل فيما يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولكم ان المعاد هو عين الاول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد * قلنا المعدوم منقسم في علم الله الى ما سبق له وجوده والى ما لم يسبق له وجوده كما ان العدم في الازل ينقسم الى ما سيكون له وجوده والى ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فمعنى الاعادة ان نبذل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل ان يخترع الوجود لهدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومهما قدر الجسم باقياً ورد الامر الى تجديد اعراض تماثل الاول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن اشكال الاعادة وتميز المعاد عن المثل وقد اطيننا في هذه المسئلة في كتاب التهاوت وسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متجزئة عندهم ولقد رعدوا تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقد فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير كالعارض له والبدن آلة لهم الزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة

وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل
ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقايقها ولا تحتل المعقولات التغفل الى
هذه الغايات في المعقولات فما ذكرناه كافٍ في بيان الافتصاد في الاعتقاد للتصديق
بما جاء به الشرع واما عذاب القبر فقد دلت عليه فواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى
الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم بالاستعاذة منه في الادعية واشتهر قوله
عند المرور بقبرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى (وحق بالفرعون سوء العذاب
النار يعرضون عليها غدواً وعشياً) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه
ظاهر وانما ننكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير
معذب وان الميت ربما تفترسه السباع وتأكله وهذا هوس اما مشاهدة الشخص فهو
مشاهدة لظاهر الجسم والمدر ك للعقاب جزء من القلب او من الباطن كيف كان وليس
من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد
ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره ولو انتبه
النائم واخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يحرق له عهد بالنوم لبادر الى الانكار
اغتراراً بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر واما الذي تاكله
السباع فغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع قبراً فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب
ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه واما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق
به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا تستدعي منهما الا تفهيماً بصوت او بغير
صوت ولا يستدعي منه الا فهماً ولا يستدعي الفهم الا حياة والانسان لا يفهم بجميع
بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه فيبقى
قول القائل انا نرى الميت ولا نشاهد منكرًا ونكيرًا ولا نسمع صوتها في السؤال ولا
صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه ان ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم
لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع
ان ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سمعاً لذلك الصوت ومشاهدة
لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضى الله تعالى عنها وقد كانت
تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره الاتحاد وانكار
سعة القدرة وقد فرغنا عن ابطاله ويلزم منه ايضاً انكار ما يشاهده النائم ويسمعه من

الاصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية احواله فتعسفا لمن ضافت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستحقة بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب والسبب الذي ينفر طباع اهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نقطة قدرة مع ما فيه من العجائب والايات اولاً ان المشاهدة تضطره الى التصديق فاذا ما لا برهان على احواله لا ينبغي ان ينكر بمجرد الاستبعاد

﴿واما الميزان فهو ايضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي اعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان يتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان اما لا تتحرك فتكون الحركة قد فانت بجسم ليس هو متحركاً بها وهو محال ثم ان تحرك في تفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن يز يد اثماً على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال ﴿فنقول﴾ قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحايف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير ﴿فان قيل﴾ فاي فائدة في هذا وما معنى المحاسبة قلنا لا نطلب لنفعل الله تعالى فائدة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ثم قد دللنا على هذا ثم اي بعد في ان تكون الفائدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله و يعلم انه مجزى بها بالعدل او يتجاوز عنه باللطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في امواله او يعزم على البراء فمن اين يبعد ان يعرفه مقدار جنايته باوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة لافعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك ﴿واما الصراط فهو ايضاً حق والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرد الخلق كافة فاذا توافقوا عليه قيل الملائكة وقفوهم انهم مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى ادق من الشعر واحدة من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر ممن ينكر قدرة الله تعالى فالكلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف بالقدرة فليس المشي على هذا باعجب من المشي في الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة

عليه ومعناه ان يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هوياً الى اسفل ولا في الهواء انحراف فاذا امكن هذا في الهواء فالصراط اثبت من الهواء بكل حال

﴿ الفصل الثاني ﴾ في الاعتذار عن الاخلال بفصول شخمت بها المعتقدات فرايت الاعراض عن ذكرها اولى لان المعتقدات المختصرة حقها ان لا تشمل الاعلى المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد

اما الامور التي لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الامور وهي غير لايقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلي ولفظي وفقهي اما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة انما تتعلق بالضدين ام لا وتعلق بالمتغيرات ام لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وامثال له واما اللفظية فكالبحث عن المسعى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها واما الفقهية فكالبحث عن الامر بالمعروف مقي يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظاير ذلك وكل ذلك ليس بهم في الدين بل المهم ان ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذي حقق في القطب الاول وفي صفاته واحكامها كالحقق في القطب الثاني وفي انفعاله بان يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرف صدقه وصدفه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فن مما اهملناه مسئلة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها عن المهمات المقصودات في المعتقدات

﴿ اما المسئلة العقلية ﴾ فكاختلاف الناس في ان من قتل هل يقال انه مات باجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته ام لا وهذا فن من العلم لا يضر تركه ولكننا نشير الى طريق الكشف فيه فنقول كل شيئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم افترنا في الوجود فليس يلزم من تقديرني احدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمرو معاً ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلاً فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فاما الشيطان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة اقسام ﴿ احدهما ﴾ ان تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد احدهما عند تقدير فقد الآخر لانهما من المتضايقات التي لا يتقوم حقيقة

احدهما الا مع الآخر * الثاني * ان لا يكون على التكافي لكن لاحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ومعالم انه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة و يعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه * الثالث * العلاقة التي بين العلة والمعلول و يلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة وان تصور ان تكون له علة اخرى فيلزم من تقدير نفي كل العمل نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقاً بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حز الرقبة وهو راجع الى اعراض هي حركات في يد الضارب والسيف واعراض هي افتراقات في اجزاء رقبة المضروب وقد اقترن بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت فانها شيئان مخلوقان معا على الافتران بحكم اجراء العادة لا ارتباط لاحدهما بالآخر فهو كالمقترنين اللذين لم تجر العادة بافترانها وان كان الحز علة الموت ومولده وان لم تكن علة سواء لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان للموت عللاً من امراض واسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعمل فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقاً لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العمل فارجع الى غرضنا * فنقول * من اعتقد من اهل السنة ان الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة مخلوق فنقول الموت امر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد انه لو انتفى الحز وليس ثم علة اخرى وجب انتفاء المعلول لان انتفاء جميع العمل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العمل فيما عرف انتفائه فاذا هذه المسئلة بطول النزاع فيها ولم يشعر اكثر الخائضين فيها بمشارها فينبغي ان نطالب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطال التولد و يبيّن على هذا ان من قتل ينبغي ان يقال انه مات باجله لان الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حز رقبة او كسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن افتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر فاما من جعل الموت سبباً طبيعياً من الفطرة وزعم ان كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة اذا

خلقت ونفسها تمادت الى منتها مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استهجلاً
بالإضافة الى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلاً
يبقى مائة سنة بقدر احكام بنائه ويمكن ان يهدم بالفاس في الحال والاجل يعبر به عن
مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك ان يقال اذا هدم بالفاس لم يهدم باجله وان
لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزأؤه فيقال انهدم باجله فهذا اللفظ ينبغي على
ذلك الاصل

المسئلة الثانية **﴿** وهي الانظمة فكأختلافهم في أن الايمان هل يزيد وينقص
ام هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأ الجهل بكون الاسم مشتركاً اعني اسم
الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذا
قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي اذا كان
جزماً وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول
ان من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانا نحكم بانه مات مؤمناً ودليل
اطلاقه على التصديق التقليدي ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى
الله عليه وسلم بمجرد احسانه اليهم وتلطفه بهم ونظروهم في قوانين احواله من غير نظري
ادلة الواحداية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال
تعالى (وما انت بمؤمن لنا) اي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه
على الفعل قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه السلام الايمان
بضعة وسبعون باباً ادناها اماطة الاذى عن الطريق فنرجع الى المقصود ونقول ان اطلاق
الايمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكماله
فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكماله فليس ييقين وهي خطة واحدة ولا يتصور فيها زيادة
ونقصان الا ان يراد به زيادة وضوح اي زيادة طمانينة النفس اليه بان النفس تطأ
الى اليقينيات النظرية في الابتداء الى حل ما فاذا تواردت الادلة على شيء واحداً فاد
بظواهر الادلة زيادة طمانينة وكل من مارس العلوم ادرك تفاوتاً في طمانينة نفسه الى
العلم الضروري وهو العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والى العلم يحدث العالم وان محدثه
واحد ثم يدرك ايضاً تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة ادلتها وقلتها فالتفاوت في طمانينة
النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فاذا فسرت الزيادة به لم يمتعه ايضاً في هذا التصديق
اما اذا اطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل الى جحد التفاوت فيه فانا ندرك

بالمشاهدة من حال اليهودي في تعميمه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتاً حتى ان الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقده قلبه التهويلات والتخوفات ولا التحقيقات العلمية ولا التخيلات الافئاعية والواحد منهم مع كونه جازماً في اعتقاده تكون نفسه اطوع لقبول اليقيني وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات اساميتها ولم يدركوا من انفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا اطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى بطرق التفاوت الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداينة في مثل هذا المقام اولي والحق احق ما قيل **﴿ فاقول ﴾** ان المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمانينة النفس الى الاعتقاد التخليدي ورسوخه في النفس وهذا امر لا يعرفه الا من سبر احوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفارة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آسنة لمعتقداته ويتأكد به طمانينته حتى ان المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده اعصا نفساً على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضى بها فان من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فان اقدم على مسح راسه ولقد امره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تاكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجداً له او مقبلاً يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على افعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه امور يحددها المتخذون في الكلام الذين ادركوا ترتيب العلم بسماع الالفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق (وقول) المعنوية ان ذلك مخصوص بما يملكه الانسان حتي الزموا انه لا رزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو مما لم يحرم لنا وله فقليل لهم فانظروا ما نوا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال اصحابنا انه عبارة عن المتنفع به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وامثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغي ان يضيع العمر الا بالمهم وبين يدي النظر امور مشككة البحث عنها اهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله ان يوفقنا للاشتغال لما يعيننا

❖ المسئلة الثالثة الفقهية ❖ فمثل اختلافهم في ان الفاسق هل له ان يحتسب وهذا نظر فقهي فمن اين يليق بالكلام ثم بالمختصرات ولكننا نقول الحق ان له ان يحتسب وسبيله الندرج في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الامر والنهي معصوماً عن الصغائر والكبائر جميعاً فان شرط ذلك كان خرقاً للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر انما عرفت شرعاً وعن الصغائر مختلف فيها فحتى يوجد في الدنيا معصوم وان قلتم ان ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلاً وهو عاص به ان يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر ان يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقايله عليه فان قالوا لا خرفوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغز ولا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له ان يمنع من القتل ام لا فان قيل لا فلنا في الفرق بين هذا وبين لابس الحرير اذا منع من الخمر والزنا اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر ايضاً متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله ان يمنع مما فوفه فهذا الحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد ان يزني ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلامه واصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعلي والامر بترك المحرم واجب علي مع التارك فلي ان اتقرب باحد الواجبين ولم يلزمي مع ترك احدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز ان يترك الامر بترك الشرب وهو بتركه يجوز ان يشرب ويامر بالتارك فها واجبان فلا يلزم بترك احدهما ترك الآخر فان قيل ❖ فيازم على هذا امور شنيعة وهو ان يزني الرجل بامرأة مكرهاً اياها على التمكن فان قال لها في اثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشف وجهك فاني لست محرماً لك والكشف لغير المحرم حرام وانت مكروهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من ان هذه حسبة باردة شنيعة لا يصير اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب على شيئان العمل والامر للغير وانا اتعاطى احدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على الوضوء دون الصلاة وانا اصلي وان تركت الوضوء والمسنون في حق الصوم والتسحر وانا اتسحر وان تركت الصوم وذلك محال لان التسحر للصوم والوضوء للعلاة وكل واحد شرط الآخر وهو منقذ في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليهدب نفسه أولاً ثم غيره اما اذا اشمئ نفسه واشتغل بغيره كان ذلك

عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحسبة وتهذيب غيره فان ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام ما لم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب عليّ شيئان ولي ان اترك احدهما دون الثاني لم يكن منه ❁ والجواب ❁ ان حسبة الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم ان هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام في انها حارة او باردة مستلذة او مستبشعة بل الكلام في انها حق او باطل وكم من حق مستبرد مستثقل وكم من باطل مستحتمل مستعذب فالحق غير اللذيد والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو اننا نقول قوله لها لا تكشف وجهك فانه حرام ومنعه اياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل اما ان يقال هو حرام او يقال واجب ام يقال هو مباح فان قلتم انه واجب فهو المقصود وان قلتم انه مباح فله ان يفعل ما هو مباح وان قلتم انه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجبا قبل اشتغاله بالزنا فمن اين يصير الواجب حراما باقتحامه محرما وليس في قوله الا خير صدق عن الشرع بانه حرام وليس في فعله الا المنع من اتحاد ما هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال واسنا نعني بقولنا للفاسق ولاية الحسبة الا ان قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة هي المأمور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقا ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على ايجاد المستعان عليه ❁ واما ❁ قولكم ان تهذيبه نفسه ايضا شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن اين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للمنع عن الكبار كان قوله مثل قولكم وهو خرق الاجماع واما الكافر فان حمل كافرًا آخر بالسيف على الاسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه ان يقول لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وان يأمر غيره به ولم يثبت ان قوله شرط لامره فله ان يقول وان يأمر وان لم ينطق فهذا غور هذه المسئلة وانما اردنا ايرادها لتعلم ان امثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصرة والله اعلم بالصواب

